Library of Princeton
APR 28 1897
Theological Seminary

BR 350 .K56 H63 1896
Hoerschelmann, D. F.
Andreas Knopken, der
Reformator Rigas

Andreas Knopken,

der Reformator Rigas.

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands

von

D. F. Hoerschelmann,
ord. Professor und Universitäts-Prediger in Dorpat.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1896.

Дозвалеко цензураго. — Юрьевъ, 2. Декаря 1895 года.

Der

Hochwürdigen livländischen Synode

gewidmet.

Inhaltsübersicht.

Seite

Vorwort VII
Einleitung 1

Andreas Knopken, der Reformator Rigas.

Orientierende Vorbemerkungen 9

I. Teil.

Das Leben und Wirken Andreas Knopkens.

1. Abschnitt.
Die Vorbereitungszeit 15

2. Abschnitt.
Beginn der evangelischen Lehrthätigkeit Knopkens in Riga 31

3. Abschnitt.
Fortgang der Reformation in Riga. Wirksamkeit Knopkens als Prediger und Seelsorger 54

4. Abschnitt.
Die Beziehungen der Wittenberger Reformatoren zu den evangelischen Gemeinden Livlands 85

5. Abschnitt.
Pflege und Organisation der Gemeinde.
1. Der Ausbau des Gottesdienstes. Die Briesmann-Knopkensche Agende 106
2. Das Gesangbuch. Knopken als Liederdichter 131
3. Die kirchliche Verfassung. Knopken als Teilnehmer am Kirchenregiment 148

6. Abschnitt.
Andreas Knopkens letzte Lebensjahre und Tod . . . 169

Seite

II. Teil.

Knopkens Kommentar zum Römerbrief.

1. Abschnitt.

Allgemeine Charakteristik des Kommentars 177

2. Abschnitt.

Die in dem Kommentar enthaltene Darstellung der evangelischen Lehre.

1. Übersicht und Einteilung des Lehrstoffes 189
2. Die Lehre von dem Rechtfertigungs- und Gnadenstande . 192
   A. Bekämpfung des Gegensatzes 192
   B. Positive Darstellung der Rechtfertigungslehre . . . 196
      a) Orientierende Vorbemerkungen 196
      b) Bisherige Entwickelung der Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon 198
      c) Die Rechtfertigungslehre in Knopkens Kommentar . 207
   C. Das in der Rechtfertigung ergriffene Heil 213
   D. Der das Heil sich aneignende Glaube 216
   E. Die Heiligung 220
3. Die Lehre von der Sünde und Gnade 223
   A. Die Lehre von der Sünde 223
   B. Gnade und Gnadenratschluss 227
   C. Gnadenanstalt und Gnadenmittel 232
      a) Die Kirche und das Wort 232
      b) Die Sakramente 235

Anhang.

Verhältnis des Knopkenschen Kommentars zum Römerbrief zu dem Bugenhagens von 1527 239

3. Abschnitt.

Schlussbetrachtung 244

Beilage. Der Brief des Rigaschen Rats an Luther vom 21. November 1523 255

Vorwort.

Die hiermit zur Veröffentlichung gelangende Schrift kündigt sich als Beitrag zur livländischen Kirchengeschichte an. Diese steht als ein im ganzen noch wenig bearbeiteter Boden da. Nur eines ihrer Gebiete, die Verfassungsgeschichte, hat durch D. Hermann Dalton eine selbständige und zusammenhängende Behandlung erfahren. Sonst sind — abgesehen von der Berücksichtigung der kirchlichen Verhältnisse in den Gesamtdarstellungen der livländischen Geschichte — nur einzelne hervorragende Persönlichkeiten und bedeutsamere Perioden der baltischen Kirchengeschichte zum Gegenstande monographischer Darstellungen gemacht worden. Dass die Verfasser der letzteren sich vorzugsweise der Reformationsgeschichte zugewandt haben, das bedarf angesichts der obwaltenden Umstände, unter denen die Wahl und Ausführbarkeit eines kirchengeschichtlichen Themas wesentlich durch die Bedeutung einer Zeitperiode und nicht durch die Dringlichkeit einer Zeitfrage bedingt ist, wohl kaum einer eingehenden Erklärung.

Wenn nun auch ich den Gegenstand meiner Studie jenen lichtesten Zeiten der baltischen Kirchengeschichte entnommen und Andreas Knopken, den Reformator Rigas, in den Mittelpunkt meiner Betrachtung gestellt habe, so hat

mir neben der einzigartigen Bedeutung des Mannes und der seltenen Anziehungskraft der ebenso liebenswürdigen wie ehrwürdigen Gestalt dieses ersten evangelischen Zeugen in Riga den eigentlich entscheidenden Impuls bei der Wahl meines Themas das Interesse gegeben, welches der Rigaer Reformator zugleich als theologischer Schriftsteller beanspruchen darf. Es ist uns nämlich von ihm eine Schrift erhalten, die wohl dazu angethan erscheint, ihrem Verfasser eine beachtenswerte Stellung unter den Theologen der Reformationszeit zu sichern, die aber bisher noch nicht die ihr gebührende Berücksichtigung gefunden hat. Es ist das der von ihm verfasste Kommentar zum Römerbrief, welcher aus 1522 in Riga gehaltenen Vorträgen entstanden, im Jahre 1524 in Wittenberg von Bugenhagen herausgegeben wurde. In diesem Kommentar liegt uns eine der ältesten uns erhaltenen evangelischen Auslegungen der für die reformatorische Lehre bedeutsamsten Epistel Pauli vor. Und da der Kommentar entsprechend der damaligen Art der Schriftbehandlung eine ziemlich vollständige Darlegung der Heilslehre enthält, steht er als ein bedeutsames Dokument evangelischer Lehrfassung aus der Anfangsperiode der Reformationszeit da.

Zu dem Interesse, welches der Knopkensche Kommentar auf Grund dessen im Zusammenhange mit der reformatorischen Lehrentwickelung überhaupt beanspruchen dürfte, kommt nun noch die besondere Bedeutung, die ihm im Hinblick auf seinen Verfasser eignet. Er bildet das einzige grössere Schriftdenkmal, das wir von Andreas Knopken besitzen. Als eine wesentlich theologische Arbeit dient er dazu, die Stellung Knopkens zu den Grundfragen des christlichen Glaubens und der evangelischen Lehre zu kennzeichnen. Und als eine in der Ausführung vielfach praktisch gehaltene Schriftauslegung setzt er uns in den Stand, uns

ein Urteil über die Lehr- und Predigtweise des Rigaer Reformators zu bilden.

Von diesem doppelten Gesichtspunkt aus, dem allgemein reformationshistorischen, wie dem speziell biographischen, den Knopkenschen Kommentar zu untersuchen und zu verwerten, schien mir eine lohnende Aufgabe zu sein. Bei der Inangriffnahme derselben verband sich bei mir mit dem Wunsche, die bisher in der theologischen Welt noch unbeachtet gebliebene Schrift der Vergessenheit zu entziehen, das Bedürfnis, einen bescheidenen Beitrag zur Tilgung der Ehrenschuld zu liefern, welche die evangelische Kirche Livlands ihrem Reformator gegenüber infolge dieses Versäumnisses belastet, und die abzutragen die baltischen Vertreter der theologischen Wissenschaft vor allem berufen erscheinen.

Der Analyse des Kommentars reihten sich im Zusammenhange mit meinen Studien über Andreas Knopken noch andere Aufgaben an, die in nicht geringerem Masse das Interesse des Theologen, namentlich des Vertreters der praktischen Theologie, in Anspruch nahmen. Es galt die Ordnungen des Gottesdienstes, der kirchlichen Verfassung, der Gemeindeleitung und Zucht, die unter Knopkens Mitarbeit entstanden waren und unter seiner Beteiligung zur Ausübung gelangten, in ihrem Verhältnis zu den reformatorischen Grundideen und unter Vergleichung mit den entsprechenden Einrichtungen in Deutschland zu beleuchten und die Bedeutung zu prüfen, die ihnen als Grundlage für die Weiterentwickelung der kirchlichen Verhältnisse in Livland zukommt.

Daran schlossen sich die speziellen historisch-biographischen Aufgaben, die das gewählte Thema seinem Bearbeiter stellte. Das hier einschlägige litterarische Material war zunächst den Schriften der älteren Chronisten und Historiker zu entnehmen; zugleich aber galt es, die

Resultate der neueren Forschungen zu verwerten, durch welche Männer, wie Bienemann, Schiemann, Hildebrand, von Hansen u. a. sich um die Kenntnis der livländischen Reformationsgeschichte verdient gemacht haben. Trotz der Bereicherung, welche der hier in Betracht kommende historische Stoff dadurch erfahren, weist er doch noch viele sehr empfindliche Lücken auf. Soweit es in meinen Kräften stand, habe ich mich um Vervollständigung des auf Knopken bezüglichen biographischen Materials bemüht. Um über die Zeit seiner Kindheit und Jugend womöglich etwas genauere Daten zu erhalten, als sie uns in den Berichten der Chronisten aufbewahrt sind, habe ich in Küstrin, seinem Geburtsort, und in Treptow, wo er seine Lehrjahre verbracht, Nachforschungen angestellt und die mir daselbst freundlichst zur Verfügung gestellten handschriftlichen Verzeichnisse und Akten durchmustert. Die allerdings nur spärlichen Notizen, die ich in Küstrin über seine Familie gefunden, und die teilweisen Ergänzungen zu der Kunde von seinem Treptower Aufenthalt, welche die Aufzeichnungen über die Geschichte der dortigen Schule mir ergaben, haben in meiner Schrift ihre Verwendung gefunden. Von grösserem Werte wäre es mir gewesen, wenn sich in Riga als der von Gott ihm gewiesenen Stätte seiner reformatorischen Thätigkeit noch weitere Zeugnisse über seine dortige Wirksamkeit hätten ermitteln lassen, als sie uns schon bis jetzt bekannt gewesen. Aber meine darauf bezüglichen Nachforschungen und Bemühungen haben sich leider als vergeblich erwiesen. Einen besseren Erfolg haben sie in Reval gehabt. In dem dortigen Ratsarchiv, aus dessen reichen Schätzen schon so manches wertvolle historische Dokument zu Tage gefördert ist, fand sich ein Schriftstück, welches zwar nicht speziell über den Rigaer Reformator etwas Neues enthält, aber doch einen bedeut-

samen Beitrag zur Rigaschen Reformationsgeschichte bietet. Es ist die Kopie eines bisher noch nicht edierten Briefes des Rigaschen Rats an Luther, in welchem dem Reformator der Dank der Rigenser für sein grosses an die Christen Livlands in Riga, Reval und Dorpat gerichtetes Sendschreiben von 1523 ausgesprochen wird, und den ich nun meinen Lesern mitzuteilen in der Lage bin. Dem Herrn Archivar G. von Hansen, der mir zur Entdeckung dieses interessanten Fundes in liebenswürdigster Weise behilflich gewesen ist, sei hiermit mein herzlicher Dank ausgesprochen.

Soweit meine Schrift nicht rein theologische Fragen behandelt, habe ich mich bemüht, ihr eine Form der Darstellung zu geben, bei der ich vielleicht hoffen darf, dass sie auch in Kreisen Berücksichtigung finden werde, in denen das wissenschaftliche Interesse nicht das vorwaltende ist. An meine Heimatgenossen insonderheit wende ich mich mit meiner Arbeit. Mehr denn je thut es uns in dieser unserer Zeit not, durch achtsamen Rückblick in die Vergangenheit einen festen Stand für die Aufgaben der Gegenwart und einen gefassten Sinn beim Ausblick in die Zukunft zu gewinnen. Gehen wir mit aufgeschlossenen Augen den Wegen nach, die Gott seine evangelische Kirche in unseren Landen geführt, durch lichte Segenstage und durch ernste Kampfes- und Leidenszeiten, und suchen wir den Gedanken nachzudenken, die er mit ihr dabei gehabt, dann kann die Geschichte an uns ihres Lehrmeisteramts uns zu Nutz und Frommen warten. Dann wird sie uns zum Danke wecken für das, was wir empfangen haben, zur Treue mahnen in dem, was uns befohlen ist, und in uns das Vertrauen auf den stärken, dessen Diener und Haushalter wir sind und unter dessen Leitung und Schutz wir stehen. — Möchte es mir gelungen sein, etwas davon in meiner Schrift wiederzugeben, was ich bei meiner Beschäftigung mit der Geschichte unseres Landes

und unserer Kirche und namentlich bei der Vergegenwärtigung ihrer gesegneten Reformationsperiode an Erquickung, Stärkung und Ermutigung empfangen habe. Dass ich in dieser Beziehung denen meiner Leser, welche ein Herz für unsere evangelische Kirche haben, etwas an Dienst und Handreichung zu bieten im stande wäre, das ist mein herzlicher Wunsch, mit dem ich diese meine Schrift meinen Landes- und Glaubensgenossen darbiete.

Unter ihnen aber reiche ich namentlich meinen Brüdern im Amt die Hand und bitte sie, meine Arbeit als ein Zeichen treuer brüderlicher Gemeinschaft in dem uns verordneten Zeugen-, Arbeiter- und Streiterberuf entgegennehmen zu wollen.

Fennern-Pastorat, im August 1895.

Der Verfasser.

Einleitung.

Der Schauplatz der Geschichte, in deren Reformationsperiode die folgenden Blätter den Leser versetzen, sind die deutschen Ostseeprovinzen Russlands. Seit bald zwei Jahrhunderten dem grossen osteuropäischen Reiche eingegliedert, bilden sie doch einen eigenartigen Bestandteil desselben, ein national und sozial besonders geartetes und gestaltetes Gemeinwesen, das in seinem Ursprunge bis in das zwölfte Jahrhundert hinaufreicht und seinen spezifischen Charakter, sowie sein eigenartig entwickeltes Kulturleben westeuropäischen Einflüssen verdankt. Schon der Name „Ostseeprovinzen" weist darauf hin, dass es Völker des Westens gewesen sind, welche frühzeitig ihre Blicke auf das von ihnen so bezeichnete Meer und Gestade gerichtet haben. Und zwar waren es Deutsche, welche ihrem nach Osten gerichteten Drange folgend auch im Baltenlande ihrer zivilisatorischen Aufgabe nachgekommen sind. Als die ersten Träger dieser Aufgabe und als Bahnbrecher für den Zustrom weiterer Einwanderer stehen jene deutschen Kaufleute und Mönche da, welche vor nun achthundert Jahren sich am Ufer der Düna niederliessen und dort festen Fuss fassten. Die von ihnen daselbst gegründete Kolonie gestaltete sich bei der Erweiterung ihres Besitzes durch die stetig fortschreitende Eroberung des Landes und Christianisierung

seiner Bevölkerung zu einem christlich-deutschen Staate, dessen Angehörige ihr eigenartiges Leben entfaltet und ihre eigene Geschichte durchlebt haben.

Das herrschende und leitende Element in diesem Staate bildeten die Deutschen, die als Herren und Führer, zugleich aber auch als Hüter und Beschützer des Landes dastanden. Ihnen gegenüber gestaltete sich das Verhältnis der Urbevölkerung allmählich zu dem der Hörigkeit, das im vorigen Jahrhundert unter dem russischen Regimente in die Leibeigenschaft überging. Seit der Aufhebung derselben aber am Anfang dieses Jahrhunderts haben sich die wirtschaftlichen, sozialen und Kulturverhältnisse des Landvolkes stetig fortentwickelt, so dass die Esten und Letten den Deutschen als gleichberechtigte und in ihren fortgeschrittenen Elementen auch als ebenbürtige Bevölkerungsgruppe zur Seite stehen. Die harte Einbusse, die sie im Laufe der Jahrhunderte erlitten haben, ist ihnen durch die Darbietung der höchsten Lebensgüter reichlich erstattet worden. Sie haben von den deutschen Eroberern nicht nur das Christentum mit den aus ihm erwachsenen Segnungen der Kultur empfangen, sondern verdanken ihnen auch den Fortbestand ihrer gesamten eigenartigen Existenz. Denn während so manche mit den Esten und Liven verwandte finnische Stämme im nördlichen Russland allmählich in ihrer nationalen Selbständigkeit bedroht und zum Teil durch die fortschreitende Ausbreitung des herrschenden Volkes absorbiert worden, haben sich die Esten und Letten in den Ostseeprovinzen bis auf den heutigen Tag als besondere Völkerschaften erhalten und von den Deutschen keine Beeinträchtigung, sondern nur eine Bereicherung und Befruchtung ihres angestammten Volkstums erfahren. Und je mehr ihnen ein Bewusstsein dessen aufgegangen, was sie von den Deutschen empfangen, um so mehr haben sie sich ihnen auch in neuerer

Zeit, zumal in ihren geistig geförderten Elementen, innerlich genähert und sich fest mit ihnen zusammengeschlossen.

So hat sich denn die Kulturarbeit der Deutschen an den ihrer Leitung befohlenen indigenen Völkern der Ostseeprovinzen als eine mit Erfolg gekrönte erwiesen. Aber weiter noch haben die providentiell ihnen gestellten Aufgaben gereicht. Als letztes Glied in der Kette westeuropäischer Staatenbildung und als offenes Thor zu dem sich daranschliessenden weiten Ostgebiet erschienen die baltischen Lande dazu berufen, den Übergang der Kultur von den germanischen zu den slavischen Völkern zu vermitteln. Und die Dienste, welche die Deutschen seit der Einverleibung ihres Landes in das russische Reich diesem auf den verschiedensten Gebieten geleistet, haben dafür Zeugnis abgelegt, dass sie ihrer Aufgabe auch in dieser Beziehung mit Bereitwilligkeit nachzukommen bestrebt gewesen sind.

Um aber diese ihre Mission in engeren und weiteren Kreisen treu zu erfüllen, mussten die baltischen Deutschen vor allem sich selbst treu bleiben. Durch drei Jahrhunderte hat Altlivland in blutigen Kämpfen seine politische Selbständigkeit behauptet. Als diese in der zweiten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts verloren ging und die Bewohner des Landes sich fremder Herrschaft unterstellt sahen, da galt es wenigstens ihre von den Vätern überkommene nationale und geistige Eigenart zu wahren. Wohl hatte sich diese unter dem Einfluss ihrer Umgebung zu spezifisch baltischer Art gestaltet. Aber in ihrem innersten Kern war sie doch durch ihr angestammtes deutsches Wesen bestimmt. Deutsche Art und Unart gaben dem Leben der Balten sein eigentümliches Gepräge. Ein schlichter, kerniger, ehrenfester Sinn, treues Festhalten an den ihnen vertrauten Gaben und Aufgaben, Tüchtigkeit, Kraft und Ausdauer im Bauen und im Streiten; aber auch rauhe Sitten und ein mitunter

selbst gewaltthätiges Handeln — in dem allem spiegelte sich, zumal in den Anfangsperioden ihrer Geschichte, Natur und Charakter des deutschen Volkes, wie sie in der damaligen Zeit geartet waren. Und um so fester erhielt und um so stetiger vererbte sich das deutsche Wesen, je enger der Zusammenhang und je inniger die Beziehungen waren, welche die Kolonie mit dem Mutterlande verbanden. In politischer Beziehung zum deutschen Reichsverbande gehörig, in kirchlichen Dingen der römischen Hierarchie unterstellt, in ihrer Ritterschaft ein Zweig des deutschen Ordens, in ihren bedeutenderen Städten zum Hansabunde gehörend, standen die baltischen Provinzen wie ein freilich weit vorgeschobener, aber doch mit Deutschland eng verbundener Vorposten da, dessen Besatzung die deutschen Interessen im fernen Osten mit vertrat, dafür aber auch für ihre eigenen Interessen und Bestrebungen im deutschen Reich einen Rückhalt suchte.

Waren der baltischen Kolonie als Tochter des deutschen Volkes in ihrem gesamten Charakter und Wesen die Züge der Mutter aufgeprägt, so stellte sich auch in ihrem sozialen Leben ein Abbild des Mutterlandes dar. Mit der deutschen Sprache und Denkweise hatten die Einwanderer auch Gewohnheit und Brauch, Sitte und Recht aus der Heimat nach Livland herübergenommen und ihr Leben in Übereinstimmung mit den in Deutschland herrschenden Ordnungen gestaltet. Entsprechend der dortigen ständischen Gliederung, bildeten die Bürger in den Städten, die Geistlichen auf ihren Pfründen und die Ordensbrüder und Ritter in ihren Burgen die Hauptgruppen der deutschen Bevölkerung, welche den breiten Massen des eingeborenen Landvolkes gegenüberstanden. Ursprünglich zu gegenseitiger Stütze und Förderung aneinander gewiesen, räumten sie doch nur zu oft ihren Sonderinteressen den Vorrang vor den allgemeinen ein. Und wo die ersteren sich kreuzten und in

Konflikt miteinander gerieten, da stellten sich ihre Vertreter in misstrauischer Spannung einander gegenüber, ja vielfach in offenem Kampfe einander entgegen. Namentlich ziehen sich die Fehden zwischen dem Orden und den Bischöfen durch die ganze ältere Geschichte Livlands hindurch. Es spiegeln sich in ihnen die grossen Kämpfe wider, welche gleichzeitig in Deutschland zwischen den staatlichen und kirchlichen Mächten geführt wurden.

Versetzen wir uns nun an die Schwelle der Reformationszeit, in welche die folgende biographische Studie uns einführen soll, so sehen wir in Livland wie in Deutschland das mittelalterliche Wesen vorzugsweise in der Geistlichkeit und Ritterschaft repräsentiert, in dem erstarkenden Bürgerstande dagegen die neue Zeit sich anbahnen.

Und der Geist, der in jenen Frühlingstagen eines neu erwachenden Lebens in Deutschland sich regte, der drang mit seinem erfrischenden Hauche auch in Livland ein. Auch hier wurde zunächst die städtische Bevölkerung, in der sich die Gemeinschaft mit der Heimat am lebendigsten erhalten hatte und der Verkehr am regsten pulsierte, von der grossen Bewegung der Geister erfasst. Und so wurden denn die baltischen Städte und namentlich die beiden Vororte Riga und Reval die Thore, durch welche die Reformation ihren Einzug in Livland hielt. In den in ihnen auftretenden Verkündigern der neuen Lehre fand das Evangelium seine ersten Zeugen, in ihren Bürgern seine ersten Anhänger, in ihren Magistraten seine ersten Schutzherren und Patrone. Von den Städten aus wurde dann die reformatorische Bewegung auch weiter in die übrigen Gebiete des Landes getragen.

Als eine Fortsetzung der grossen Bewegung in Deutschland steht die Reformation in Livland da, in ihrem Wesen und ihrer Entwickelung von derselben Geistesmacht getragen, von ähnlichen Erscheinungen begleitet und in

Kampf und Ausbau auch im ganzen die gleichen Stufen durchlaufend. Die gleichen kirchlichen Missstände hatten zu ihr gedrängt, aus demselben Geiste war sie geboren, aus denselben Quellen schöpfte sie ihre Nahrung. Zu dem grossen Wittenberger Reformator schauten die Evangelischen in Livland wie in Deutschland als zu ihrem geistlichen Vater empor. Seine Schriften hatten die ersten evangelischen Regungen in den baltischen Landen hervorgerufen, seinem gewaltigen Traktat von der babylonischen Gefangenschaft verdankte der Reformator Rigas Andreas Knopken die entscheidende Wendung seines Lebens. Durch einen Brief Melanchthons empfohlen, hielt er seinen Einzug in die Metropole Livlands. Und als die Reformation in den baltischen Landen gesegneten Fortgang hatte, da haben die Wittenberger Reformatoren sie mit ihrer Teilnahme auf allen ihren Wegen geleitet, hat Luther in wiederholten Zuschriften ihre Häupter und Träger mit Rat und Zuspruch unterstützt. Nach seinen Grundsätzen gestalteten sie ihre Gottesdienst- und Gemeindeordnungen, den Bekenntnissen der lutherischen Kirche in Deutschland schlossen sich die Evangelischen der baltischen Lande in freudiger Überzeugung an.

So innig aber auch der Zusammenhang zwischen der Reformation in Livland und in Deutschland war, so sind die Träger derselben in den Ostseeprovinzen doch nicht in unselbständiger Weise den Bahnen ihrer Väter und Brüder in Deutschland gefolgt, sondern haben dem aus dem Evangelium geborenen Glaubens- und Gemeindeleben einen in mancher Beziehung eigenartigen Ausdruck gegeben. Auf einzelnen Gebieten sind sie mit seiner Ausgestaltung dem deutschen Mutterlande sogar vorangeeilt. Das war namentlich bei der Gemeindeorganisation und Kirchenzucht der Fall. Wir begegnen in dieser Sphäre in Livland Ordnungen und Bethätigungen des Gemeindelebens, die nicht nur früher

als in Deutschland ins Leben traten, sondern in höherem Masse den reformatorischen Grundideen entsprachen, als es dort bei den analogen Erscheinungen der Fall war.

Diese Thatsache, sowie die andere, dass die Reformation in Livland einen verhältnismässig rascheren Verlauf genommen und endlich zur Evangelisation des ganzen Landes geführt hat, weist darauf hin, dass die Verhältnisse, unter denen die Reformation sich vollzog, ihr in mehrfacher Beziehung günstiger als in Deutschland gewesen sind.

Blicken wir zunächst auf die Ausgangspunkte der reformatorischen Bewegung, die Städte, so wurde die Pflege des neu erwachten Lebens und die Durchführung der evangelischen Prinzipien in den Gemeinden dadurch wesentlich erleichtert, dass die städtischen Kommunen ein verhältnismässig hohes Mass an Autonomie besassen und ihre Verwaltung selbständig zu ordnen gewohnt und geübt waren. Im Hinblick auf die Ausbreitung der Reformation im baltischen Gesamtgebiete ist im allgemeinen schon als ein günstiges Moment hervorzuheben, dass bei der weiten Entfernung von den Mittelpunkten der kaiserlichen und päpstlichen Macht die Bemühungen derselben, den Fortgang der Reformation und den Sturz der mittelalterlichen Kirche aufzuhalten, hier von ungleich geringerem Erfolg als in Deutschland sein mussten. Inwieweit die verschiedene Stellung, welche die Träger des obersten staatlichen Regiments hier und dort zur Reformation einnahmen, und sonstige in den besonderen baltischeu Verhältnissen begründete Umstände dazu beigetragen haben, die Einführung der Reformation zu erleichtern, darauf können wir hier nicht näher eingehen, ohne der im folgenden zu gebenden geschichtlichen Darstellung vorzugreifen.

Überblicken wir den Gesamtverlauf der Reformation, so hat sie im Zeitraum eines Menschenalters ihren Siegeszug durch Altlivland vollendet. Wohl hatte sie in den ver-

schiedenen Gebieten und Bevölkerungsgruppen nicht den gleichen Fortgang gehabt. Rasch und kräftig war das evangelische Leben in den Städten erblüht. Allmählich und unter manchen Schwankungen drang es in die Ritterschaften ein. Am längsten musste es nach der Natur der Dinge dauern, bis auch die ländliche Bevölkerung vom evangelischen Geiste erfasst wurde und seinen erneuernden Einfluss an sich erfuhr. Als aber im Jahre 1554 auf dem Landtage zu Wolmar die freie Predigt des Evangeliums dem ganzen Lande zugesichert und beschlossen ward, fortan nur noch evangelische Prediger und Lehrer im Lande anzustellen, da war der Sieg der Reformation in Livland proklamiert und der Grund für den weiteren Ausbau der lutherischen Kirche im Baltenlande gelegt. Dieser Abschluss der Reformation wurde im folgenden Jahre auf dem Augsburger Reichstage besiegelt. Denn in dem daselbst geschlossenen Religionsfrieden, welchen Abgesandte der baltischen Lande mit unterzeichneten, war Livland als Glied des deutschen Reiches mit einbegriffen, und es erhielten somit die in Livland vollzogenen kirchlichen Reformen ihre höchste staatsrechtliche Sanktion.

Durch jenen Landtag zu Wolmar und durch die auf demselben einhellig getroffenen und allseitig anerkannten Entscheidungen und Einrichtungen ist dem ganzen Lande der Charakter eines evangelischen Landes und der livländischen Kirche der Charakter einer lutherischen Landeskirche aufgeprägt worden. Und hat es auch in der Folgezeit an so manchen harten Anfechtungen und schweren Bedrängnissen nicht gefehlt, so hat doch die Bewohnerschaft Livlands bisher ihrem Lande und ihrer Kirche diesen Charakter treu zu bewahren gesucht und wird an den ihr vertrauten Gütern auch in Zukunft festzuhalten, als ihre höchste und heiligste Aufgabe ansehen müssen.

Andreas Knopken, der Reformator Rigas.

Orientierende Vorbemerkungen.

So hoch bedeutsam die Stellung ist, die Andreas Knopken in der livländischen Reformationsgeschichte einnimmt, so dürftig und unzureichend sind leider die Nachrichten, die sich uns über ihn erhalten haben. Die älteren Chronisten führen wohl die Hauptdaten aus seinem Leben an, heben seine Bedeutung für die Reformation Rigas hervor und weisen auf die eine oder andere charakteristische Seite seines Wirkens hin; aber viel Einzelzüge zur Ausführung seines Lebensbildes gewinnen wir aus ihren Schriften nicht. Und was die neuere Forschung an auf ihn bezüglichen Schriftstücken zu Tage gefördert hat, dient wohl dazu, manche Perioden seines Lebens und manche Gebiete seines Wirkens in ein helleres Licht zu stellen, reicht aber nicht aus, uns seinen Lebensgang in lückenlosem Zusammenhange überschauen zu lassen.

Dieser Mangel an eingehenderen Nachrichten über ihn hat ja vor allem seinen Grund darin, dass uns das geschichtliche Quellenmaterial aus jener Zeit überhaupt nur in sehr unvollkommenem Masse zu Gebote steht, zum Teil hängt er aber auch mit der Eigenart des Mannes zusammen, um dessen Leben und Wirken es sich handelt. Andreas

Modestinus wird er in dem ersten Bericht der Livländer an Luther genannt und damit ein besonders hervortretender Zug seines Wesens gekennzeichnet. Als massvoll, bescheiden und anspruchslos wird er von allen Berichterstattern geschildert. Dieser Eigenart seines Wesens entsprach auch im wesentlichen die Art seines Wirkens. Wohl trat er, wo der von Gott ihm geordnete Beruf es erforderte, im Zeugen und Handeln entschieden und thatkräftig hervor, wo aber eine solche berufsmässige Nötigung nicht vorlag, trug sein Wirken vorzugsweise den Charakter bescheidener Zurückhaltung an sich. Mit Freudigkeit und Kraft hat er als erster Zeuge des Evangeliums in Riga das Wort Gottes vor allem Volk verkündigt, mit der schneidigen Waffe dieses Wortes die Gegner des Evangeliums in öffentlicher Disputation überwunden, mit Energie und Festigkeit den Übereifer der Freunde gezügelt und sie von ihren Verirrungen in die rechten besonnenen Bahnen zurückgelenkt. Als aber dem Evangelium in Riga die Bahn gebrochen und nach manchem Kampf die freie Verkündigung desselben errungen war und es nun galt, auf dem gelegten Grunde fortzubauen und die gesammelte Gemeinde zu leiten und zu pflegen, da hat er seinen Ernst und seine Treue vorzugsweise in dem schlichten unscheinbaren Dienst des geistlichen Amts bethätigt, ohne in den Gang der öffentlichen Verhältnisse in einer Weise einzugreifen, bei der viel einzelne an seinen Namen sich knüpfende Ereignisse zu verzeichnen gewesen wären. Aber wie er in den Anfangsstadien der Reformation, wo aller Blicke auf ihn gerichtet waren und jedem seiner Schritte mit Spannung folgten, als Führer der evangelischen Bewegung dagestanden, so hat er auch weiter, als die hochgehenden Wogen dieser Bewegung sich gelegt und sie in das ruhige Bette einer stetig fortschreitenden Entwickelung gelenkt waren, in der Leitung der Gemeinde, in der Ein-

führung der erforderlichen Anstalten und Ordnungen des Gottesdienstes und der Gemeindepflege fort und fort seinen massgebenden Einfluss ausgeübt. Und gerade weil er seine Person nicht in den Vordergrund stellte, sondern anspruchslos zurücktreten liess, weil er seine Autorität nicht herrisch aufdrängte, sondern dieselbe sich in seiner überlegenen Einsicht und Erfahrung, in der Klarheit seines Urteils und der Festigkeit seiner Haltung unwillkürlich geltend machte, erkannte man sie um so bereitwilliger an und beugte sich um so widerspruchsloser unter sie. So nahm er nach wie vor im Vertrauen seiner Mitbürger, im Rat seiner Freunde und in der Wertschätzung der evangelischen Gemeinden die erste Stelle ein, und unbeanstandet ward ihm der Ehrentitel des Rigaschen Reformators beigelegt.

So steht die ehrwürdige Gestalt Andreas Knopkens auch noch heute vor unseren Augen da. Mag unter seinen Mitarbeitern und Genossen der eine (Tegetmeier) ihn an glänzender Redegabe und feuriger Thatkraft überragen, der andere (Lohmüller) ihm an Weltgewandtheit und einer freilich mitunter der Wahrheit zu nahetretenden Geschmeidigkeit seines Wesens überlegen gewesen sein, mag der dritte (Briesmann) ihn durch seinen schon vorher in weiteren Kreisen verbreiteten Ruf bei ihrer gemeinsamen Arbeit in den Schatten gestellt haben: — immer werden wir Andreas Knopken als den eigentlichen bahnbrechenden Führer, den massgebenden Leiter der reformatorischen Bewegung, als den geistigen Mittelpunkt der Kreise anzusehen haben, innerhalb deren sich die Reformation der baltischen Metropole vollzog. Und weil er mit der Tüchtigkeit und Gediegenheit seines Wesens jene demütige Selbstbescheidung, und mit der Kraft und Festigkeit seiner Haltung die Sanftmut und Freundlichkeit des Verhaltens vereinigte, die seine Zeitgenossen so an ihm zu rühmen wissen, — ruhen unsere

Blicke mit um so grösserer Sympathie auf dem Manne, dessen Bild in mildem, aber weithin leuchtendem Glanze aus der Reformationszeit in unsere Tage hineinstrahlt. Wohl treten unserem Auge bei der Ferne, in welche jene grosse Zeit uns entrückt ist, und bei dem Dunkel, das sie noch zum Teil umgibt, die Umrisse seiner Gestalt und die Züge seines Angesichts nicht überall mit erwünschter Deutlichkeit, sondern vielfach verwischt und umschleiert entgegen; — so weit ist aber doch die Reformationszeit Rigas und die Person ihres Reformators von dem Lichte der historischen Kunde erhellt, dass wir nicht nur von dem Gesamtbilde Knopkens einen lebhaften Eindruck empfangen, sondern den gesegneten Zeugen und treuen Arbeiter auch auf den Hauptwegen seines Lebens und den bedeutsamsten Gebieten seines Wirkens begleiten können. Und da gibt es in der That kein wichtigeres Gebiet des pastoralen Handelns und kirchlichen Lebens, auf dem wir nicht den Spuren seiner gesegneten Thätigkeit begegnen. In Lehre und Predigt, in Seelsorge und Gemeindezucht, auf dem Gebiete des Kultus und der Hymnologie, der Gemeindeverwaltung und des Kirchenregiments hat er sich in bedeutsamer Weise bethätigt. Und auch auf dem Felde der Schriftforschung und Lehrdarstellung hat er treu und fleissig gearbeitet, so dass er es wohl verdient, in höherem Masse, als es bisher geschehen, Beachtung zu finden und der Reihe der Lehrer und Theologen aus der Reformationszeit eingegliedert zu werden.

Als Quellen für die Darstellung seines Lebens und Wirkens kommen in erster Linie die, wenn auch spärlichen, so doch hochbedeutsamen Schriftdenkmäler in Betracht, die wir von seiner eigenen Hand besitzen. Dahin gehört zunächst ein in jüngerer Zeit aufgefundener Brief Knopkens, der uns von einem Akte der Kirchenzucht in seiner Gemeinde berichtet, welcher wohl geeignet ist, als ein Beispiel

seiner pastoralen Thätigkeit uns den Gesamtcharakter seines seelsorgerischen Wirkens zu illustrieren. Von weit hervorragenderem Wert aber ist uns sein Kommentar zum Römerbrief, der aus in Riga gehaltenen Vorlesungen über diese Epistel Pauli entstanden, Schriftauslegung und Anwendung mit einander verbindet und eine ziemlich vollständige Darlegung der evangelischen Lehre enthält. Dieser von der evangelischen Theologie bisher noch ganz unbeachtet gebliebene Kommentar ist uns, wie bereits im Vorworte bemerkt wurde, abgesehen von seiner Bedeutung, die er als eines der ältesten Dokumente evangelischer Lehrfassung aus der Reformationszeit beanspruchen kann, auch aus dem Grunde von hohem Interesse, weil er uns einen Blick in das geistige und geistliche Innenleben des Rigaer Reformators eröffnet und uns die Richtung seines Denkens und Forschens, sowie die Art seines Lehrens und Zeugens an dieser einen Probe seiner exegetisch-homiletischen Thätigkeit kennen lehrt. Neben diesen und einigen anderen von ihm selbst herrührenden oder unter seiner Mitwirkung entstandenen Schriftdenkmälern kommen für uns dann noch in zweiter und dritter Linie die Zeugnisse seiner Zeitgenossen und die Berichte späterer Chronisten in Betracht.

An der Hand dieses Quellenmaterials wollen wir nun versuchen, in dem ersten Teil unserer Schrift ein Bild des Lebens und Wirkens Andreas Knopkens zu entwerfen. Wir werden dabei zuerst die Zeit seiner Vorbereitung auf die ihm von Gott geordnete reformatorische Thätigkeit, dann seinen Eintritt und seine weitere Wirksamkeit in Riga, weiter seine Mitarbeit an der Herstellung der Gottesdienstordnung und des Gesangbuchs, sowie seine Beteiligung an der Verwaltung und dem Regimente in den neu gegründeten lutherischen Gemeinden Rigas ins Auge zu fassen haben. Um das Verständnis für die Wirksamkeit Knopkens und

den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Phasen und Seiten derselben zu vermitteln, werden wir nicht umhin können, je nach Umständen und Bedürfnis die Reformationsgeschichte Rigas und Livlands in den Kreis unserer Betrachtung mit hineinzuziehen. Ebenso wird es als nicht unbegründet erscheinen, wenn wir die Beziehungen der Reformation in Livland zu den Wittenberger Reformatoren darlegen, das Verhältnis der in Livland getroffenen Einrichtungen zu den entsprechenden in Deutschland ins Leben gerufenen Ordnungen beleuchten, und mit der prinzipiellen Beurteilung derselben zugleich die Stellung zu kennzeichnen suchen, die ihnen im Hinblick auf die weitere Entwickelung der baltisch-kirchlichen Verhältnisse zukommt.

In dem zweiten Teil unserer Schrift, der speziell der Betrachtung des Knopkenschen Kommentars zum Römerbrief gewidmet sein soll, werden wir nach einer Charakterisierung des Kommentars in exegetischer Beziehung durch eine Analyse seines Inhalts die in ihm enthaltene Darstellung der evangelischen Lehre zur Anschauung zu bringen, die einzelnen Bestandteile derselben darzulegen und unter Vergleichung der gewonnenen Resultate mit der Lehre, wie sie in den derzeitigen Schriften der deutschen Reformatoren niedergelegt ist, dasjenige Stadium der Lehrentwickelung zu bestimmen suchen, welches Knopken in seinem Kommentar repräsentiert.

Erster Teil.

Das Leben und Wirken Andreas Knopkens.

Erster Abschnitt.

Die Vorbereitungszeit.

Im Mutterboden Deutschlands wurzelte das Leben der baltischen Kolonie. Deutschland verdankte sie ihren Ursprung, die Kräfte ihres Wachstums und ebenso auch ihre kirchliche Erneuerung. Von Deutschland gingen nicht nur die geistigen Impulse aus, die zu ihr führten, sondern auch die persönlichen Träger der Reformation. Wohl gab es hie und da auch Männer, die im Lande selbst für die evangelische Wahrheit gewonnen waren, nun als Bekenner und Verkündiger der neuen Lehre auftraten; die meisten evangelischen Zeugen aber, und zumal diejenigen, die eine dem Evangelium bahnbrechende Wirksamkeit geübt haben, stammten aus Deutschland und hatten das Licht, das sie

in Livland ausbreiteten, mehr oder weniger unmittelbar an der Fackel entzündet, als deren gottgesandter Träger der grosse Wittenberger Reformator dastand.

Zu ihnen gehört auch Andreas Knopken, der Reformator Rigas. In Deutschland hat seine Wiege gestanden, dort hat er die Zurüstung zu seinem reformatorischen Beruf empfangen. Während uns nun in die Periode seiner geistigen Vorbereitung manche bedeutsame Einblicke eröffnet sind, ist seine Kindheit und Jugendzeit in das tiefste Dunkel gehüllt. Nur einzelne Daten sind uns aus ihr erhalten. Als Geburtsort Andreas Knopkens wird uns die märkische Stadt Küstrin genannt und nach ihr ist er häufig als Costerinensis bezeichnet worden. Als sich der Schreiber dieser Zeilen vor einigen Jahren nach Küstrin begab, um an Knopkens Geburtsort Nachforschungen über ihn anzustellen, und die aus niedriggelegener Umgebung sich erhebende Stadt vor ihm auftauchte, da drängte sich ihm unwillkürlich die Frage auf, welchen Anblick Küstrin wohl damals vor vierhundert Jahren dargeboten, als der Knabe Andreas diese Strassen durchschritten, und welche Eindrücke und Einflüsse er hier erfahren haben mag. Nun, dass in der äusseren Gestalt der Stadt sich im Laufe der Jahrhunderte keine erhebliche Veränderung vollzogen haben wird, ergibt sich schon aus der Thatsache, dass sie je mehr und mehr mit starrenden Festungswerken umgürtet und mit mehrfachen Wällen und Gräben umsäumt worden ist. Und in ihren einzelnen Zügen wird sie dazu noch eine durchgreifende Veränderung erfahren haben, als sie nach dem verheerenden Brande von 1758 zu einem grossen Teil neu aufgebaut wurde. Die Folgen dieser grossen Feuersbrunst haben es auch mit sich gebracht,

dass wir auf die die persönlichen und Familienverhältnisse Knopkens betreffenden Fragen keine Antwort mehr erhalten können. Denn bei diesem furchtbaren Brande sind auch die Kirchenbücher der Gemeinde ein Raub der Flammen geworden, und erwies es sich daher als unmöglich, das Geschlecht der Knopken bis in frühere Jahrhunderte zurück zu verfolgen. Nur so viel war zu ermitteln, dass die Familie, die den Namen des Rigaer Reformators trägt, sich noch weiter erhalten hat und auch gegenwärtig durch einige in der Stadt und Umgegend wohnhafte Glieder derselben vertreten ist. Eine Kunde von dem in der Reformationszeit zu Namen und Ehren gekommenen Vorfahren aber war zu den Trägern des gegenwärtigen Geschlechtes nicht gedrungen und also aus Familienüberlieferungen nichts Näheres über ihn zu erfahren.[1]) Über seine Eltern und sein Geburtsjahr fehlen uns alle näheren Angaben. Durch einen Rückschluss aus sonstigen Daten seines Lebens, die wir später zu berühren Gelegenheit haben werden, werden wir zu der Annahme geführt, dass er wohl nicht später als 1490 das Licht

---

[1]) In dem Kirchenbuch der evangelischen Gemeinde zu Küstrin, dessen Durchsicht mir freundlichst gestattet wurde, fand sich die Notiz über eine am 25. März 1703 verstorbene Witwe Marie Knopken. Der gegenwärtig in Küstrin lebende Schmiedemeister Gustav Knopken, mit dem ich in Berührung kam, ist aus dem benachbarten Orte Kreppen, wohin sich nach dem Brande der Stadt eine Anzahl ihrer Bürger begeben, nach Küstrin eingewandert. Bemerkenswert war mir, dass ein ausserhalb Küstrins lebender Onkel des Genannten sich, abweichend von dem von mir besuchten Träger des Namens, Knöpken nennt. Es findet sich also noch heute dieselbe Variante des Familiennamens, wie sie uns bei den alten Chronisten entgegentritt. Der Form Knöpken begegnen wir in Kelchs Chronik, während er bei Chyträus und Hiärn Knoph oder

der Welt erblickt haben wird. Über die Verhältnisse, unter denen er aufgewachsen, über die Leitung und Beeinflussung, die er in seiner Kindheit und Jugend erfahren, wissen wir nichts.

Bis vor kurzem versetzten die Geschichtsschreiber, wo sie seinem Lebensgange folgten, den Leser aus Küstrin sofort nach Treptow, wo er bis 1521 zuerst als Schüler, dann als Lehrer geweilt hat.[1]) Erst neuere Forschungen und Funde haben über die dazwischen liegende Zeit einiges Licht verbreitet und uns die Kunde über die bedeutsame Thatsache gebracht, dass er schon vor seinem Aufenthalte in Treptow in Riga gewesen und dort als Geistlicher eine berufliche Stellung gehabt hat.

Auf diese Periode seines Lebens weist schon ein Brief des Erasmus an ihn vom Jahre 1520 hin, der ihn im Hinblick auf seinen früheren Aufenthaltsort als „vicinus Ruthenis“ bezeichnet.[2]) Diese unbestimmte Angabe wird näher präzisiert durch ein im Revaler Ratsarchiv auf-

---

Cnophius, bei Grefenthal Knopf, bei Arndt Knop, auf seinem Epitaphium Knopke, in den Schriften Liborius Bergmanns aber und in einem uns erhaltenen Brief seiner eigenen Hand Knopken genannt ist. Diese von ihm selbst bezeugte Schreibart werden wir demnach fortan als diə korrekte und authentische anzusehen und anzuwenden haben.

[1]) Zunächst Chyträus „Newe Sachsenchronik“ Leipzig 1597 X S. 373. Ihm folgen neben anderen später zu nennenden Autoren: Abr. Scuthetus, Annalen 1600 XVIII S. 128 u. 129; Seckendorf, Comm. hist. et apologet. Lutheranismi 1610 Cap. II Lib. I, §§ 110 u. 139; Zedler, Universal-Lexikon 1737 XV S. 11, 60, 61. Amelung, Gelehrten-Lexikon 1810, III S. 570.

[2]) Einen Hinweis auf diesen Brief finden wir schon bei Seckendorf a. a. O. I § 110 Add. V. Abgedruckt und mit Bemerkungen ver-

gefundenes Schreiben an Walter von Plettenberg v. J. 1523,[1]) aus dem zu ersehen ist, dass Andreas Knopken zwei Jahre seinem Bruder Jakob Knopken, Domherrn an der St. Petrikirche in Riga, als Hilfsprediger zur Seite gestanden hatte, als das Verlangen nach eingehenderen Studien ihn bewog, zu seiner weiteren Ausbildung ins Ausland zu gehen. Dass die Stätte, die er dazu ersehen, Treptow gewesen, ergibt sich aus anderen Nachrichten. Da nun die Schule, in die der schon erwachsene Mann eintrat, erst 1517 ins Leben gerufen worden ist, und er nach dem Besuch dieser Klosterschule noch in der Stadtschule zu Treptow jahrelang im Segen als Lehrer gewirkt hat, ehe er 1521 wieder nach Riga zurückkehrte, so werden wir sein Ausscheiden aus Riga ungefähr in das Jahr 1517 ansetzen müssen. Nehmen wir an, dass Knopken etwa mit der Erreichung des kanonischen Alters in den geistlichen Dienst an der Petrikirche eingetreten ist, so stand er 1517 nach zweijähriger Amtsthätigkeit etwa im 27. Lebensjahr, woraus sich dann der oben von uns gezogene Schluss auf sein Geburtsjahr ergibt.

Fassen wir den ersten Aufenthalt Knopkens in Riga ins Auge, so haben wir eine bedeutsame providentielle Führung darin zu sehen, dass die Stätte, an der er später als Bahnbrecher des Evangeliums zu wirken berufen war, ihm schon zeitig bekannt und vertraut geworden ist. Es wurden auf diese Weise schon frühe diejenigen Beziehungen geknüpft, die später in so gesegneter Weise von ihm erweitert und gepflegt worden sind.

---

sehen ist er von C. Girgensohn, Mittheilungen aus dem Gebiet der Gesch. u. Alterthumskunde Liv-, Est- u. Kurlands 1880 XIII S. 513—516.

[1]) Mitgeteilt von Dr. Th. Schiemann in den Beiträgen zur Kunde Liv-, Est- u. Kurlands herausgegeben von der estl. litterar. Gesellschaft 1887 IV, S. 65—67.

Von ungleich höherer Bedeutung aber erscheint die Zeit dieser seiner ersten beruflichen Thätigkeit in Riga noch für seine innere Entwickelung. Wie Luther als Mönch und Priester das Verderben der Kirche zuerst aus eigenster Erfahrung an seinem Gewissen hatte kennen lernen müssen, um den Weg der Rettung aus demselben zu finden und der Christenheit zu weisen, so musste auch Knopken zuvor als Diener der römischen Kirche einen klaren Einblick in ihre Schäden und Gebrechen gewinnen, ehe Gottes Gnade ihn zu einem gläubigen Zeugen des Evangeliums und zum Reformator der livländischen Kirche machte.

In der Urkunde, die uns seine Übersiedelung von Riga nach Treptow berichtet, heisst es, er habe es gethan, „um weiter zu studieren". Zunächst war es also das Verlangen nach Förderung seiner Erkenntnis, das ihn bewog, seine pfarramtliche Thätigkeit in Riga aufzugeben, um ungestört seinen Studien zu leben. Berücksichtigen wir aber die Verhältnisse, unter denen er diesen Entschluss fasste, so werden wir wohl annehmen dürfen, dass es nicht nur der Wissensdurst, sondern ein tiefer gehendes Verlangen gewesen ist, dem er Befriedigung zu gewähren suchte. Einen Einblick in das, was ihn in jener Zeit innerlich bewegte, gewährt uns bis auf ein gewisses Mass der oben angeführte Brief des Erasmus an ihn.

Derselbe ist allerdings viel später geschrieben, nämlich am 31. Dezember 1520.[1]) Die Zeit im Leben Knopkens, auf den er Bezug nimmt, liegt aber viel weiter zurück. Gleich am Anfang des Briefes wird auf drei Briefe Knopkens hingewiesen, die dieser dem Erasmus geschrieben, ehe letzterer die Musse gefunden, ihm zu antworten. Da

[1]) Dass er im Jahre 1520 und nicht 1519 geschrieben ist, wie in der Ausgabe der Werke des Erasmus Rot. Opp. S. III Basil. 1540 p. 469 angegeben ist, ergibt sich nicht nur aus seinem Inhalt, da

er wiederholt an eine Beantwortung gemahnt worden und sich wegen der Verspätung derselben entschuldigt, mag eine beträchtliche Zeit dazwischen gelegen haben. Zwei der erwähnten Briefe waren, wie Erasmus bemerkt, bereits in seine Hände gelangt. Von der Absendung des dritten hat er wahrscheinlich durch den Mann Kunde erhalten, der sich, wie er erwähnt, ihm zur Überbringung seiner Antwort erboten hatte. Die beiden ersten Briefe sind offenbar noch aus Riga geschrieben, da Erasmus in seiner Antwort Knopken als „benachbart den Ruthenen" bezeichnet. Wichtiger aber als dieser Hinweis auf seine Nachbarschaft[1]) ist uns, was sich aus diesem Briefe in Bezug auf die unmittelbare Umgebung, in der sich Knopken damals befand, und die Stellung, die er zu ihr einnahm, ergibt. Er befand sich unter Leuten, „die mehr dem Bauche als dem Geiste dienten", und hatte sich an Erasmus mit der Bitte gewandt, ihm zu raten, wie er sich ihnen gegenüber verhalten solle. Dieser bezeugt ihm zunächst seine hohe Freude über seinen frommen Sinn und sein eifriges Studium in der christlichen Lehre. Dieser Sinn und dieses Streben sei um so höherer Anerkennung wert, als er demselben und der von ihm geschilderten Umgebung treu geblieben. Benachbart den Häretikern, sei er nicht von der katholischen Lehre abgewichen, umgeben von Barbaren, Gaumen- und Bauchdie-

— wie C. Girgensohn (Mitthl. etc. Bd. XIII S. 515) hervorhebt — die im Brief erwähnten Epistel-Paraphrasen auf dieses Jahr hinweisen, sondern auch aus der Angabe des Datums selbst. Dasselbe lautet: Lovanii pridie Calend. Jan. Anno MDXX. Wenn hier die Calenden des Januar 1520 gemeint wären, der Brief also am 31. Dez. 1519 datiert wäre, so hätte „Anni" stehen müssen, der Ablativ Anno bezeichnet dagegen das Jahr, in dem der Brief abgefasst war.

[1]) Intonsos und impexos (ungeschoren und ungekämmt), also rauh und unzivilisiert nennt Knopken sie, „ob morum, opinor, cultusque barbariem", fügt Erasmus hinzu.

nern lebe er ganz seinen ehrbaren Studien und lasse sich in keiner Weise durch die Berührung mit den Schlechten korrumpieren. Er könne ihm daher keinen anderen Rat geben, als auf dem eingeschlagenen Wege fest und unbeirrt fortzuschreiten. Denn auf diesem Wege werde er selbst zum wahren Heil (felicitas) gelangen, und werde auch, wie Erasmus nicht daran zweifle, nach Kräften danach streben, andere für seine Sinnesart zu gewinnen. Es folgt hierauf die Klage, dass sich überall in der Kirche die gleichen Missstände fänden. Unter allen Pastoren sei kaum einer, der dem Beispiele des guten Hirten folge und den irrenden Schafen nachgehe. Die meisten fordern nur ihren Zehnten, aber um das Heil der Seelen kümmern sie sich nicht. So komme es denn zu den schmerzlichen Spaltungen in der Kirche und zu dem Abfall vieler. „Diese", heisst es, „lesen das Evangelium und die apostolische Lehre, und sehen, wie weit unser Leben davon abweicht. Ich rede nicht von dem grossen Haufen, der fast ebenso beschaffen ist, wie die Vorsteher, sondern von den Vornehmsten in der Kirche, den Priestern und Mönchen. Zum guten Teil dienen wir unserem Nutzen, dem Bauche, der Ehre und Herrschsucht. Der Name des Glaubens ist nur ein Vorwand. Das entfremdet diejenigen, die man mit freundlichem Entgegenkommen, mit Geduld und treuer Pflichterfüllung heranziehen sollte. Dennoch hält meine Seele eine gewisse gute Zuversicht aufrecht, da ich auch hier eine Anzahl derer finde, die also in Liebe zu der evangelischen Lehre erglühen." Am Schlusse berichtet Erasmus über seine litterarischen Arbeiten und dankt Knopken für ein Gedicht, das er ihm übersandt.

Dieser Brief charakterisiert uns in bedeutungsvoller Weise die innere Stellung, welche beide Männer zu den ihre Zeit bewegenden Fragen einnahmen. Sie empfinden aufs schmerzlichste die schweren Missstände der Kirche. Dabei

steht aber die Sittenverderbnis der Geistlichkeit im Vordergrunde. Was die Lehre betrifft, so weiss Erasmus die doctrina evangelica wohl zu schätzen und freut sich über den Anhang, den sie auch zum Teil schon in den Kreisen der eben von ihm gerügten römischen Geistlichkeit gefunden. An der Einheit mit der kirchlichen Lehrtradition aber hält er fest und rühmt auch von Knopken, dass er „benachbart den Haeretikern der katholischeu Lehre treu geblieben sei". Charakteristisch für seine irenische Richtung ist das Bedauern, dass man die Entfremdeten nicht durch Milde und Geduld zu gewinnen suche. Während bei Erasmus seine innerlich halbe und schwankende Stellung einige Jahre darauf in offene Opposition gegen Luther umschlug, mag Knopken in der Zeit, auf die sich dieser Brief bezieht, wohl innerlich dem Evangelium noch ferner gestanden haben, als es bei Erasmus zur Zeit der Abfassung seines Briefes der Fall war. Denn damals hatte er, soviel wir wissen, noch keine positiv evangelischen Einflüsse erfahren. Am Schlusse des Jahres 1520 dagegen, als Erasmus ihm schrieb, war die entscheidende Wendung seines Lebens bereits geschehen und hatte ihm die Richtung gegeben, die er fortan mit steigender Klarheit seiner Erkenntnis und mit wachsender Energie seines Willens sein ganzes Leben hindurch eingehalten hat.

Von Interesse ist uns noch, aus dem Briefe zu erfahren, dass Knopken schon seit längerer Zeit in brieflichem Verkehr mit Erasmus gestanden. Hieraus und aus dem ihm übersandten offenbar lateinischen Gedicht darf wohl geschlossen werden, dass Knopken sich anfangs dem Humanismus angeschlossen und zunächst von dieser Richtung eine Besserung der kirchlichen Zustände erwartet haben wird.

Nach Treptow begab er sich zunächst in der Hoffnung, dort zu finden, was er suchte. Zwei Bildungsanstalten be-

fanden sich an diesem Orte.[1]) Die eine derselben war die bereits 1328 gegründete Ratsschule, welche von 1504—1521 unter dem Rektorate Johann Bugenhagens stand. Die andere war die Schule des Klosters Belbug in der Nähe der Stadt, die der Abt desselben, Boldewin, im Jahre 1517 eröffnet hatte. Von diesem führen die Chronisten an,[2]) dass „er nicht ungelehrt gewesen, auch fleissig in der Schrift gelesen und weil er als Hauptgrund für die mannigfachen Gebrechen des geistlichen Standes die Unwissenheit desselben erkannt, habe er die Klosterschule gegründet und zu deren Hauptlehrer Johann Bugenhagen erwählt."

In diese für seine Amtsgenossen eingerichtete Schule ist ohne Zweifel auch Knopken eingetreten. In dem Abt, den Bugenhagen einen ehrwürdigen Vater in Christo nennt,[3]) fand er einen geistesverwandten Freund und Berater, in Bugenhagen aber einen bewährten Führer bei seinen Studien, die sich vorzugsweise auf die heilige Schrift und ihre Durchforschung bezogen haben werden. Auch Bugenhagen stand in naher Beziehung zu den Humanisten, wie sein eifriges Studium der Schriften des Erasmus und ein an den Vorsteher der Schule zu Münster, Mucnellius, gerichtetes Schreiben

---

[1]) Vgl. zu dem Folgenden: Melanchthon, de vita Bugenhagii Corp. Ref. XII S. 227. Bugenhagen, Pomerania 1728 B. I Cap. 9, B. II Cap. 8, B. III Cap. 1; Dr. C. A. F. Vogt, Johannes Bugenhagen Pomeranus 1867 S. 6. Moritz Meurer, Johann Bugenhagens Leben 1861 S. 2. Dr. Heinrich Berghaus, Handbuch des Herzogtums Stettin und Kammin 1870 S. 752. Ferner sind berücksichtigt worden die handschriftliche Chronik Treptows von Heinrich Heintze, Justizkommissar und Major a. D. im Treptower Ratsarchiv (350 Seiten) und die handschriftliche „Kurtze Geschichte der nunmehr in ein Gymnasium umgewandelten Lehranstalt zu Treptow" 1857.

[2]) Heintze a. a. O. S. 218.

[3]) Pomerania III, 1 S. 118.

beweist,[1]) in dem er mehrere seiner Schüler dem berühmten Humanisten empfahl und sich selbst von ihm Winke für sein Schriftstudium erbat. Diesem lag er mit grossem Eifer ob. Indem er seinen Schülern in der Rats- und Klosterschule Vorträge über die biblischen Bücher hielt, versenkte er sich selbst immer mehr in den Inhalt der heiligen Schrift und reifte dabei in seinem geistlichen Verständnis und inneren Leben heran. Mit dem regsten Interesse folgte ihm Knopken auf diesem Wege. Und die Wertschätzung, welche der eifrige Schüler bei dem hervorragenden Lehrer fand, führte bald dahin, dass letzterer Knopken zu seinem Gehilfen im Unterricht an der Stadtschule machte. Unter der vereinten Wirksamkeit der beiden Männer hob sich die Schule derart, dass ihr Ruf sich weit verbreitete und „selbst aus Westphalen und Livland wissbegierige Schüler zusammenströmten“.[2])

Es mag ein hochanregendes fruchtbares Geistesleben gewesen sein, welches die beiden eng miteinander verbundenen Freunde geführt und an dem auch die ihnen nahestehenden Genossen teilnahmen. Gemeinsame Mahlzeiten vereinigten die Lehrer der Anstalten täglich im Hause des Vorstehers der St. Marienkirche Otto Slutau. Bei diesen Mahlzeiten wirkte namentlich Bugenhagen, als der geistige Mittelpunkt dieses Kreises, nach dem Bericht der Chronisten dazu mit, durch seine belebten Gespräche den Gedankenaustausch fruchtbar zu machen. Was in jenen Zeiten des Gährens und Ringens die Gemüter bewegte, mag in diesem Kreise seinen lebhaften Widerhall gefunden haben. Zu Luther und seinem Wirken aber, von dem die Kunde ihnen wohl nur in entstellter Weise zugekommen war, nahmen sie da-

---

[1]) Vogt a. a. O. S. 8.

[2]) Heintze S. 220.

mals noch eine ablehnende Stellung ein. Anders wurde es, als eine seiner reformatorischen Grundschriften ihnen in die Hände kam und zunächst bei Bugenhagen, dann aber auch bei seinen Freunden einen radikalen Umschwung herbeiführte.

Die Erzählung des Chronisten über die näheren Umstände, unter denen das geschah, versetzt uns lebendig in den Kreis der Genossen und lässt uns in anschaulicher Schilderung die entscheidende Wendung verfolgen.[1]) Ein Freund des Hausherrn Otto Slutau hatte diesem aus Leipzig das eben erschienene Buch Luthers von der babylonischen Gefangenschaft zugeschickt. Slutau übergab es Bugenhagen zur Durchsicht. Als dieser beim Abendessen etliche Blätter übersehen und durchlaufen, brach er in hastigem Mut in die Worte aus: „Es haben viel Ketzer nach dem Leiden unseres Erlösers Jesu Christi die christliche Kirche greulich angefeindet, und ihr heftig zugesetzt, aber kein ärgerer und schändlicherer ist jemals gewesen, als der dieses Buch geschrieben.“ Erzählte darauf etliche Artikel, welche darinnen wider die Lehre, so von der Kirche vor der Zeit angenommen, gesetzt und geschrieben wären. „Nach etlichen Tagen aber“, fährt der Chronist fort, „als er das Buch ein Mal oder etliche durchgelesen und alles fleissig und eigentlich bedacht und erwogen und er wiederum zu seinen Schul- und Tischgenossen gekommen, hat er mit Frohlocken angehoben: ‚Was soll ich euch viel sagen? Die ganze Welt ist verblendet und in die äusserste Finsterniss verstrickt. Dieser einige Mann sieht allein die rechte Wahrheit.‘ Hat darauf angefangen, alle Stücke und Puncte desselbigen Buches aufs fleissigste zu disputiren und vertheidigen, also dass er sie des mehreren Teils fast alle auf seine Meinung brachte und bewegte.“

---

[1]) Chyträus Sachsen-Chronik II 10 S. 373 ff.

Wir haben hier ein lebendiges Beispiel der zündenden Kraft von Luthers reformatorischen Zeugnissen, wie sie, in seinen Schriften weithin über Deutschland hingetragen, in unzähligen Fällen in ähnlicher Weise ihre erleuchtende und überwindende Macht bewiesen haben mögen.

Mit solcher siegreich überzeugender Kraft drang das Wahrheitszeugnis in den Treptower Kreis. Vor allem Bugenhagen, der „bisher wie ein Blinder an der Wand getappt und eifrig nach der Wahrheit gefurscht“,[1]) ging nun das Licht der heilsamen Erkenntnis auf und von seinem gewichtigen Zeugnis getragen, brach es sich auch bald zu seinen Genossen Bahn. Unter den also für das Evangelium Gewonnenen wird neben dem Pastor Otto Slutau und dem Abte Boldewin auch ausdrücklich Andreas Knopken erwähnt. Immer weiter drang in die Kreise der Mönche und Geistlichen die gleiche evangelische Erkenntnis, mit freudigem Mute begannen sie nun in Schule und Kirche die tröstliche Botschaft von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben zu verkündigen und den Trug der Menschensatzungen und der Werkthätigkeit zu bekämpfen. Anfeindungen und Verdächtigungen blieben nicht aus. Namentlich erwies sich Erasmus Manteuffel, damals Koadjutor, später Bischof von Cammin, als gefährlicher Gegner der neuen Richtung. Der erste, gegen den sich die Angriffe der Römlinge richteten, war Johann Kureke, Pfarrer an der St. Marienkirche, welcher mit besonderem Eifer gegen die Missbräuche der römischen Kirche gezeugt hatte. Bei der gegen ihn geführten Untersuchung zeigte sich, wie weit die evangelische Lehre auch schon in der Bürgerschaft Boden gewonnen hatte. Die mit seiner Verhaftung Beauftragten bedangen sich für den Fall einer

---

[1]) Handschriftliche histor. und geogr. kurtze Beschreibung der Stadt Treptow 1735 Bl. 24b.

etwaigen Gefährdung ihrer Person durch die Anhänger des Evangeliums einen Schadenersatz von dem Fürsten und Bischof aus,[1]) ein Beweis, dass die Zahl der evangelischen Bekenner in Treptow keine geringe gewesen sein muss.

Der Rücksicht auf die dem mutigen Zeugen günstige Stimmung der Stadt war es wohl auch zuzuschreiben, dass der Angeklagte mit einer für jene Zeit ungewöhnlichen Milde behandelt wurde. Er musste nur versprechen, sich weiterhin öffentlicher Schmähungen der geistlichen Autoritäten zu enthalten und die Schrift nach der Auslegung bewährter Doktoren dem Volke zu erklären.

Ungleich schärfer griffen die Wächter der alten Ordnung ein, als es zu einer anarchischen Ausschreitung der Ratsschüler kam, welche die Priester der St. Antonikirche bei einer Prozession verhöhnten und insultierten, die „Götzen" aus der Heiligen Geistkirche raubten und in einen Brunnen warfen.[2]) Dieser rohe Exzess hatte eine heftige Verfolgung seitens des Bischofs gegen die am Unfug Beteiligten und in weiterem Verlauf auch den Schluss der Ratsschule zur Folge. 1522.

Schon ehe es zu dieser energischen Reaktion kam, hatten Bugenhagen und Knopken Treptow verlassen. Bei dem ersteren hatte sich durch das Studium der Schriften Luthers und durch brieflichen Verkehr mit ihm das Verlangen, ihn persönlich kennen zu lernen, immer mehr gesteigert. Dazu war noch die Einladung eines ihm nahestehenden, damals in Wittenberg wirkenden Freundes gekommen. So entschloss er sich denn, seine durch die Anfeindungen des Bischofs gefährdete Wirksamkeit in Treptow aufzugeben, und begab sich im Frühjahr 1521 nach Wittenberg.[3])

---

[1]) Heintze S. 224 ff.

[2]) Chyträus X 374; Heintze S. 227.

[3]) Vogt S. 30 ff.

Knopken blieb noch etwas länger in Treptow. Das ergibt sich aus dem Abschiedsbrief Bugenhagens an seine Schüler, [1]) in welchem er die evangelische Lehre in ihren Grundzügen darlegt, in Bezug auf die nähere Ausführung derselben aber auf den weiteren Unterricht Knopkens verweist. Lange aber hat die Wirksamkeit des letzteren daselbst auch nicht mehr gewährt. Unter den sich steigernden Bedrängnissen sah einer der evangelischen Zeugen nach dem anderen sich genötigt, den hart angefochtenen Ort zu verlassen und in anderer für die Ausbreitung des Evangeliums günstigerer Umgebung seine Thätigkeit fortzusetzen. Und so kam auch für Knopken schon bald die Zeit, da er von Treptow scheiden musste. Mit seinem Freunde Joachim Moller kehrte er, von seinen livländischen Schülern begleitet, bereits 1521 nach Riga zurück, um hier seine frühere Wirksamkeit wieder aufzunehmen — aber fortan in dem neuen Geiste, der in ihm selbst lebendig geworden war, in der neuen Richtung, die sein Leben gewonnen, und in der er nun als Reformator Rigas auch seine Mitbürger zur Freiheit in der Wahrheit zu führen berufen war.

Nur kurze Zeit hatte er in Deutschland geweilt. Aber diese Zeit war für sein ganzes Leben entscheidend gewesen. Unendlich viel mehr, als er gesucht, hatte er gefunden. Um weiter zu studieren, war er nach Treptow gegangen. Nun — um seinen Wissensdurst zu stillen, hatten sich ihm die reichsten Quellen geöffnet. Die Quelle, an die er sich vor allem gestellt sah, war die heilige Schrift. Aus ihr zu schöpfen, bot sich ihm zunächst der Humanismus als Führer dar. Vermöge der von ihm gepflegten Sprachwissenschaft bemühte er sich in philologisch-exegetischer Forschung des

---

[1]) Abgedruckt in dem Jubelfest-Programm der theol. Fakultät zu Greifswald 1856, vgl. Vogt S. 31.

Schriftinhalts zu bemächtigen und ihn zu seinem geistigen Eigentum zu machen. Und was er selbst gewonnen, das ward er auch bald berufen, seinen Schülern als Lehrer mitzuteilen. Dabei wird das Wort „docendo discimus“ sich auch an ihm in seiner Wahrheit bewährt haben und er also lehrend und lernend immer mehr in seiner Erkenntnis herangereift sein. Aber all diese Erkenntnis gewann ihren rechten Wert und ihre volle Bedeutung für sein Leben und Wirken doch erst durch die Erneuerung, die sein Christenstand und seine theologische Anschauung durch die gläubige Erfassung des Heils in dem Sinne der reformatorischen Bezeugung desselben erfuhr. Indem er in dem rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Christo den rechten Grund für sein persönliches Heilsleben gefunden, erschloss sich ihm erst der innerste Gehalt des göttlichen Wortes und kam Einheit, Klarheit und Zusammenhang in seine theologische Erkenntnis. Und von diesem Mittelpunkte aus ergab sich ihm nun auch der Massstab für die Beurteilung der römischen Kirche in ihrer damaligen Gestalt. Bisher hatte er nur vorzugsweise an den äusseren Übelständen der Kirche Ärgernis genommen, dagegen, wie sich aus dem Brief des Erasmus ergibt, an der Einheit der Lehre festhalten zu müssen geglaubt. Nun war ihm die Wurzel all der schreienden Missstände der römischen Kirche in dem Widerspruch ihrer Lehre gegen die Summe der Schrift und aller evangelischen Wahrheit aufgedeckt und damit auch der eigentliche Angriffspunkt in dem Kampfe gegen Rom gegeben. Mit seinen Genossen war er freudig in diesen heiligen Kampf eingetreten und hatte sein Zeugnis klar und entschieden in dem ihm befohlenen Beruf abgegeben. Er hatte es erfahren, wie dieses Zeugnis, in weitere Kreise getragen, seine zwiefache Wirkung geübt, wie es einerseits Glauben geweckt und zu freudigem Be-

kenntnis getrieben, anderseits zu heftigem Widerspruch gereizt und den Sturm der Verfolgung angefacht hatte. Dabei mögen die Ausschreitungen der zuchtlosen Jugend, zu denen es in Treptow gekommen war, auch dazu gedient haben, den an sich schon massvollen Mann in dieser seiner Haltung zu bestärken und ihn so für die Kämpfe auszurüsten, die er später in Riga mit seinen exzentrischen Genossen zu bestehen haben sollte.

Zweiter Abschnitt.

Beginn der evangelischen Lehrthätigkeit Andreas Knopkens in Riga.

Die Zeit, die Knopken in Treptow verbracht, war ihm zu einer für sein ganzes Leben entscheidenden geworden. Diese Zeit von 1517 bis 1521, vom ersten Auftreten Luthers bis zum Wormser Reichstag, die Zeit, da durch die Hammerschläge an die Thür der Schlosskirche zu Wittenberg die Christenheit aus dem Schlaf geweckt worden, da die Thesen Luthers wie von Engelsflügeln in alle Lande getragen wurden und aller Augen sich auf den Gottesmann richteten, der, aus der Verborgenheit hervortretend, nun mit steigender Kraft und Entschiedenheit die Predigt von der freien Gnade Gottes in Christo und der Rechtfertigung allein durch den Glauben aller Welt verkündigte, — sollte diese grosse Zeit ohne Spuren ihres Einflusses an Livland vorübergegangen sein?

Orientieren wir uns, ehe wir Knopken auf den Schauplatz der ihm zugewiesenen reformatorischen Thätigkeit begleiten, kurz über die Zustände, die er bei seiner Rückkehr nach Livland daselbst vorfand.

Als er Riga verliess, da hatte die Gährung der Ge-

müter, wie es scheint, auch hier schon begonnen. Die Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen war im Wachsen begriffen und hatte namentlich in den Städten einen hohen Grad erreicht. Grund dazu war in Livland wohl in noch höherem Masse vorhanden, als es in anderen Gebieten der mittelalterlichen Kirche der Fall war. Da die ganze livländische Konföderation auf kirchlicher Grundlage ruhte, traten die Schäden der Kirche hier auf allen Lebensgebieten auch um so empfindlicher und augenfälliger hervor. Zugleich hatte die eigentümliche Verquickung des Kirchlichen und Staatlichen, wie sie die livländischen Zustände charakterisierte, eine immer mehr um sich greifende Verweltlichung des geistlichen Standes zur Folge. Dies trat namentlich bei den Spitzen der Hierarchie zu Tage. Die kirchlichen Prälaten standen zugleich als weltliche Magnaten da, die wohl auf die Aufrechterhaltung ihrer äusseren Machtstellung bedacht waren, sich um das Wohl der Gemeinden aber wenig kümmerten. Ihrem Beispiel mag die niedere Geistlichkeit gefolgt sein. Da war es denn wohl erklärlich, wenn die Besseren unter den Gemeindegliedern sich mit steigendem Unwillen von einer Kirche abwandten, die in ihren Messen und Prozessionen wohl einen gewissen äusseren Glanz zu entfalten wusste und mit Ablass und Indulgenzen die Gewissen in trügerischer Weise zu beschwichtigen suchte,[1]) den geistlich Darbenden und Hungernden aber Steine für Brot reichte und den nach dem Wege des Heiles Fragenden nur immer neue Steine des Anstosses vor die Füsse warf. Besonderes Ärgernis muss den Bessergesinnten im Lande namentlich der sittenlose Wandel der geistlichen Herren gegeben haben, welche

[1]) Über den auch in Livland betriebenen Ablasshandel vgl. Ernst Seraphim, Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. Reval 1895 S. 259.

sich bei den reichen Einkünften ihrer Güter und Pfründen einem üppigen Wohlleben ergeben hatten und in ihren Ausschreitungen und Ausschweifungen mit den Gliedern des Ordens wetteiferten. Schon Knopken hatte in seinen Briefen an Erasmus über den Gaumen- und Bauchdienst der Priesterschaft geklagt. Ebenso wird in den Sittenschilderungen, welche die Chronisten[1]) aus jener Zeit uns geben, die Völlerei und Schlemmerei der Geistlichkeit aufs schärfste gegeisselt. Wohl machte sich die Unzufriedenheit der Gemeinden in wiederholten Klagen über die schreienden Notstände und in Bitten um Abstellung derselben Luft. Aber man antwortete den Petenten nur mit unbestimmten Versprechungen und vertröstete sie mit dem Hinweis auf ein allgemeines Konzil, ohne irgendwo die bessernde Hand anzulegen. Hatten sich so die Bemühungen, durch die dazu berufenen Autoritäten eine Änderung der Zustände herbeizuführen, als fruchtlos erwiesen, so suchte man wenigstens auf Einem Gebiete sich selbst zu helfen. Die Bürger der Städte mochten ihre Kinder den rohen und unwissenden Geistlichen nicht mehr zum Unterrichte anvertrauen. Die wohlhabenderen unter ihnen schickten daher ihre Söhne auf auswärtige Schulen, um ihnen dort eine bessere Ausbildung zu teil werden zu lassen. Unter diesen Schulen übte damals, wie wir schon an Knopken gesehen, die zu Treptow eine besondere An-

[1]) Vgl. Balthasar Rüssow, Livländische Chronik, aus dem Plattdeutschen übertragen von Eduard Pabst Reval 1845. S. 69 ententwirft er eine Schilderung der sog. „alten guten Zeit in Livland". Was er hier über die Hoffart und Pracht, Schwelgerei und Unzucht berichtet, die nicht nur bei den Ordensherrn vorgekommen, sondern auch von den „Bischöfen und Domherrn nicht viel weniger gesehen worden", bezieht sich namentlich auf die Friedenszeiten, die nach der Überwindung der Moskowiter durch Plettenberg eingetreten, — also die ersten Jahrzehnte des sechzehnten Jahrhunderts, die Zeiten, um die es sich hier insonderheit handelt.

ziehungskraft aus und wir finden daher um jene Zeit eine Anzahl junger Livländer in dieser Bildungsstätte vereinigt, um sich von dort die geistige Ausrüstung fürs Leben zu holen.[1]) Als die Schule infolge der Anfeindungen, die sie von dem Camminer Bischof zu erleiden hatte, geschlossen wurde, kehrten die Rigaschen Bürgersöhne mit Knopken zusammen in ihre Vaterstadt zurück, und wie sie in Treptow als Schüler mit zu seinen Füssen gesessen, so mögen sie nun, als ihm Riga zu seinem ferneren Berufsfelde angewiesen ward, den nächsten Kreis seiner Anhänger gebildet haben.

Doch schon ehe er als Bote des Evangeliums wieder den Boden Livlands betrat, waren die ersten Strahlen des aufgehenden Lichtes evangelischer Wahrheit auch in die baltischen Lande gedrungen.[2]) Wie der Rigasche Stadt-

[1]) Vgl. über die im Vorstehenden geschilderte Bewegung J. G. Arndt, Livländische Chronik Halle 1753 II, S. 184.

[2]) In Bezug auf die Frage, ob gewisse vorreformatorische Einflüsse auf die Bewohner Livlands wirksam gewesen, weist Dr. Liborius Bergmann in seinem Versuch einer kurzen Geschichte der Rigischen Stadtkirche Riga 1792 S. 24 und in seiner bei Gelegenheit der dritten Säkularfeier der Reformation erschienenen Festschrift Riga 1817, S. 33 darauf hin, dass die im benachbarten Preussen lebenden Waldenser ihren die Reformation vorbereitenden Einfluss wohl auch auf Livland erstreckt haben mögen. Namentlich aber ist nach dem Vorgange von Johann Christoph Gerike „Kurzgefasste Reformationsgeschichte der Hauptstadt Riga in der Provinz Livland“ Weimar 1757, von einer Anzahl früherer Historiker, als Bergmann (Gesch. der rig. Stadtkirchen S. 24, zur Säkularfeier d. Ref. S. 34), Dr. Wilhelm Brachmann (Die Reformation in Livland, Mitt. aus dem Gebiete der Gesch. Liv-, Est- und Kurlands, Riga 1850 Bd. V S. 13), Fr. Dsirne (Knöpken, Tegetmeier und Lohmüller, die drei Männer der Reformation in Livland und ihre Zeit, Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche 1859 Bd. I S. 239), Joh. Haller (Die Einführung der evangelischen Lehre Dr. Martin Luthers in Liv-, Est- und Kurland, im Archiv für die Gesch. Liv-, Est- und Kurl. Reval 1861 Bd. VIII S. 10) — der Hussit

sekretär Johann Lohmüller Luther schreibt, waren die Schriften des Reformators schon früher in den Kreisen der Bürger verbreitet und wurden von ihnen mit Eifer gelesen. [1]) Auf demselben Wege also, auf dem Knopken zur Erkenntnis

---

Mag. Nikolaus Rus mit mehr oder weniger Reserve als Vorreformator in Livland bezeichnet und behandelt worden. Es sind freilich nur Annahmen und Vermutungen, die sie in dieser Hinsicht aussprechen. Als Anhaltspunkt dafür liegt in Bezug auf Nikolaus Rus nur so viel vor, dass wir von ihm wissen, er habe im Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Rostock in evangelischem Geiste gewirkt (vgl. Flacius Illyricus. Catalogus testium veritatis Baseliae 1556 S. 1014), sei wegen seiner Angriffe auf die römische Kirche von dort vertrieben, nach Livland gekommen und habe hier eine Zeitlang geweilt. Diese geschichtlichen Anhaltspunkte reduzieren sich aber auf ein Minimum, seitdem Böthführ (Über Mag. Nikolaus Rus und seine angebliche Wirksamkeit in Riga, Mitth. a. d. Geb. der Gesch. etc. 1886 XIII S. 484—492) nachgewiesen, dass seine Anwesenheit in Livland nicht, wie früher angenommen worden, von 1511—1516 gedauert, sondern er in hohem Alter erst etwa 1517 nach Livland gekommen, wo er auch wahrscheinlich bald darauf gestorben sei. Diese letztere Annahme erweist sich freilich als irrig, denn F. Amelung teilt in seinen Studien zur Gesch. Oberpahlens Dorpat 1892 S. 50 mit, er habe in Johann Berckmanns Stralsunder Chronik S. 249 die Notiz gefunden, Nikolaus Rus sei aus Livland wieder nach Deutschland zurückgekehrt und habe sich 1525 in Stralsund befunden. Mag sein Aufenthalt in Livland nun längere oder kürzere Zeit gedauert haben, so ist uns doch über eine etwaige hier geübte Thätigkeit und deren Erfolge nichts bekannt. Es wird daher wohl das Geratenste sein, wie auch bereits von G. Berkholz in einer Versammlung der Gesellschaft für Geschichts- und Altertumskunde in Riga am 9. Oktober 1885 und darauf von Böthführ in seinem erwähnten Artikel empfohlen worden, den Namen Nikolaus Rus aus der livl. Reformationsgeschichte zu streichen, bis sich ein wirkliches Zeugnis über seine Wirksamkeit in Livland findet.

[1]) Brief Johann Lohmüllers an Luther vom 20. Oktober 1522, abgedruckt in der Schrift „Einiges aus dem Leben M. Joh. Lohmüllers“ von Taubenheim Riga 1830 S. 6 ff. „Itaque huic studere in omnibus tuis libellis, quorum magnam partem hic vidimus et legimus“, heisst es hier.

der Wahrheit geführt worden, war diese auch seinen Mitbürgern in Riga nahegebracht und, nach dem Berichte ihres Stadtsekretärs zu urteilen, mit freudigem Beifall aufgenommen worden. Eine ähnliche Bewegung der Gemüter mag sich auch in den übrigen Städten kundgegeben haben, die bei ihrem regen Verkehr mit Deutschland von den grossen Ereignissen, die dort geschahen, schwerlich unberührt bleiben konnten. Schon 1520 hatte Johann Blankenfeld, Bischof von Dorpat und Reval, an ersterem Orte reformatorische Anklänge gefunden, wie aus einem seiner Briefe hervorgeht.[1])

Durch derartige Wahrnehmungen beunruhigt, hatte sich die livländische Geistlichkeit mit Bitten um Massregeln gegen die weitere Ausbreitung der Bewegung an Kaiser Karl V. gewandt und dieser am 12. Januar 1521 eine Verordnung erlassen, in der er neben anderen ausländischen Autoritäten den Herrmeister Plettenberg und die Magistrate der Hansestädte zum Schutze des Rigaschen Erzbistums und der livländischen Bistümer aufrief.[2]) Welche Aufnahme dieses kaiserliche Schreiben in Livland gefunden, darüber liegen uns keine bestimmten Nachrichten vor. In den Städten wird sie wohl kaum von der verschieden gewesen sein, die bald darauf das Wormser Edikt erfuhr, welches Blankenfeld in seinem bischöflichen Gebiet verlesen liess und das namentlich in Reval einer entschieden ablehnenden Haltung der Bürgerschaft begegnete.[3]) Dieser oppositionellen Stellungnahme

---

[1]) Vgl. Dr. Th. Schiemann, die Reformation Altlivlands 1884 S. 13 u. 14 und Gesch. Livlands bis zum Tode Walter von Plettenbergs in Oncken's Geschichtswerk 1887 S. 201.

[2]) Abgedruckt Monumenta Livoniae antiquae V S. 127, vgl. Haller a. a. O. S. 10, 11.

[3]) In zwei im Ratsarchiv in Reval aufgefundenen Briefen des Rats an Blankenfeld spricht sich die ablehnende Stellung der Revalenser

der Städte schloss sich nicht lange danach auch ein Teil der Ritterschaften an. Es war zuerst in Dorpat, wo am 9. April 1522 die Stiftsritterschaft mit dem Rat und den Elterleuten der Stadt sich vereinigte, um den Übergriffen des Bischofs entgegenzutreten.[1]) Einige Monate darauf kam auf dem Landtage zu Wolmar ein solches Trutzbündnis der vereinigten Städte und Ritterschaften zu stande, bei dem zunächst zwar nur auf die Wahrung der ihnen gemeinsamen materiellen Interessen Bedacht genommen ward, das seinen Einfluss aber doch auch weiter erstreckt haben wird und mit dazu beigetragen haben mag, dass die Abweisung der gegen Luther erlassenen Verdammungsdekrete auf demselben Landtage in noch bestimmterer Fassung erfolgte.[2])

Noch ehe sich diese Vereinigung der einflussreichsten Stände des Landes vollzog und zu dieser Kundgebung in Fragen der Reformation geführt, war nun auch schon der Mann in Riga erschienen, der durch seine Wirksamkeit die durch Luthers Schriften hervorgerufene Bewegung der Geister in feste Bahnen zu leiten und in geordneter Weise fortzuführen berufen war.

---

in wachsender Entschiedenheit aus. S. Schiemann, Ref. Altlivlands S. 13, 14. Vgl. auch Archiv für d. Gesch. Liv-, Est- und Kurlands 1895 S. 45 und 46, wo die Briefe unter Nr. 197 und 200 abgedruckt sind.

[1]) Schiemann, Gesch. Livlands S. 200. Dalton, Verfassungsgesch. der ev.-luth. Kirche in Russland. Gotha 1887 S. 52.

[2]) S. Brachmann a. a. O. S. 19, 20. Schiemann, Gesch. Livl. 201. „Doctor Martin Luthers halber", heisst es in dem Landtagsbeschluss, „ist einer achtbaren Ritterschaft und der Städte Meinung, dass man die Sache hier im Lande von allen Parten so lange in Ruhe hangen und bleiben lasse, bis sie ausser Landes durch ein Concil oder andere bequeme Wege und Mittel entschieden und ausgesprochen worden. Da aber diese Lande nicht mit dem Bann, sondern mit dem weltlichen Schwerte erobert und gewonnen sind, wollen wir derhalben auch nicht mit dem Bann regiert werden."

Wie wir bereits berichtet, hatte Andreas Knopken 1521 Treptow verlassen und war nach Riga zurückgekehrt. Ein besonderes Empfehlungsschreiben Melanchthons,[1]) der offenbar durch Bugenhagen auf ihn hingewiesen war,[2]) hatte ihn bei den Rigensern eingeführt. Wie sich aus dem schon oben erwähnten Schreiben seines Bruders Jakob Knöpken an Plettenberg ergibt, trat er in die schon früher von ihm bekleidete Stelle eines Hilfspredigers an der St. Petrikirche, die unterdessen interimistisch besetzt worden war, wieder ein.[3]) Anfangs scheint er in seinen Predigten eine gewisse Zurückhaltung, namentlich in der Polemik, beobachtet zu haben. Denn im ersten halben Jahr, berichtet sein Bruder über ihn, hatte er keinerlei Anstoss erregt und dem Kapitel wie auch dem Kirchherrn Hildebrand Lütkens, der zeitweilig an Jakob Knopkens Stelle getreten, zu Dank gepredigt. Immer mehr aber trat er aus dieser Zurückhaltung heraus und mit dem vollen evangelischen Bekenntnis hervor. Mit wachsender Kraft und Entschiedenheit legte er von dem Glauben, der in seinem Herzen lebte, vor der Gemeinde Zeugnis ab und führte sie in den Vollgehalt der evangelischen Wahrheit ein, so dass sein Bruder Jakob in hellen Jubel darüber ausbricht, dass „das ewige allmächtige reine Wort, welches um

---

[1]) Dasselbe ist in dem oben angeführten Briefe Lohmüllers an Luther erwähnt. S. Taubenheim S. 6—9.

[2]) Dass er mit Melanchthon persönlich befreundet gewesen, wie Seraphim a. a. O. S. 357 erwähnt, darüber habe ich in den Quellen keinen Nachweis finden können.

[3]) Der Brief trägt die Überschrift: Instruction und orszake des gedrungenen affschedes des werdygen hern Jakob Knopken domheren Anno 1523 van Ryge, an den hochwerdygen und grothmechtygen hern hern Wollther van Plettenberg dudesehen Ordens meyster tho Lyfflande unses G. H. abgedruckt von Schiemann in Beiträge zur Kunde Est-, Liv- und Kurlands 1887 Bd. IV H. 1 S. 65—67.

unserer Sünde willen so lange im Dunklen und Verborgenen gelegen, aus Gnade und Barmherzigkeit Gottes nun wieder hervorgebrochen und ans Licht gebracht sei". Bei dieser freudigen und freimütigen Verkündigung des Wortes konnte es freilich an Angriffen gegen die Irrlehren und Missbräuche der römischen Kirche nicht fehlen und ebenso wenig an dem Ärgernis, das die Betroffenen daran nahmen. „Da es desselben wahren Wortes Art ist", heisst es in dem Bericht, „dass es die Verborgenheit des Herzens offenbart und die Sünde eines jeden vor Augen stellt — wie es denn auch von dem Propheten eine eiserne Rute und von dem Apostel Paulus ein schneidend Schwert genannt wird — so sind das würdige Kapitel, die Kirchherren und Geistlichen, gegen welche das Wort am meisten zeugte, der Predigt und dem Prediger entgegengetreten, zumal als sie einen Abbruch ihres Opfers gemerkt hätten."

Charakteristisch für die Gegner und vielleicht auch bedeutsam für die Stellung, welche sich Andreas Knopken bei den Angesehenen unter den Bürgern errungen haben mag, ist, dass die Angriffe sich nicht direkt gegen ihn, sondern zunächst gegen seinen älteren Bruder richteten. Bezeichnend für die Feigheit und Hinterlist der Römlinge ist auch das Verfahren, das sie gegen ihn anwandten. Sie liessen Jakob Knopken, der sich nicht gerade durch besondere Charakterfestigkeit ausgezeichnet zu haben scheint, „sich feierlich verpönen, die Luthersche Lehre und diejenigen, so etwas davon hielten, Martinus-Bücher hätten und lesen, oder sothaner Lehre günstig und anhängig wären, zu vermeiden und zu fliehen." Da er nun, heisst es weiter, mit den Lutherischen umzugehen, sich so jämmerlich verpönt und verschrieben, haben sie ihn zu St. Peter in Riga, welches das Herz der Stadt ist, mitten „mank diejenigen", die er verschwören und verpönen musste, zu einem Kirch-

herrn eingesetzt an Stelle des eigentlichen, damals abwesenden Kirchherrn Hyldebrand, und ihn so in eine Falle geschlossen, da es ihnen auf diese Weise nicht fehlen konnte, ihn zu fangen, weil er nun nicht anders konnte, als mit den verpönten Einwohnern der Stadt umzugehen, da habe er denn keinen anderen Ausweg gewusst, als mit „swarmodygen“ Herzen seinen heimlichen Abschied zu nehmen, und sich, da er einen Strick um sich gelegt und sich von Fährlichkeit Leibes und Gutes bedroht gesehen, ausser Landes zu begeben. Daselbst habe er zunächst bei dem Hochmeister des deutschen Ordens Markgrafen Albrecht von Brandenburg Beschwerde erhoben und wende sich nun an Plettenberg mit der Bitte, bei dem Erzbischof von Riga Jasper Linde für ihn einzutreten und ihm zu seinem Rechte zu verhelfen.

Was der Erfolg seiner aus Wittenberg den 5. Dezember 1523 datierten Bittschrift gewesen ist, wissen wir nicht. Aus einer in der Wittenberger Matrikel enthaltenen Notiz, dass „Jakobus Knopken Livoniensis“ im Juli desselben Jahres daselbst immatrikuliert worden ist,[1]) ergibt sich, dass er sich dort weiteren Studien hingegeben hat. Was weiter aus ihm geworden ist, darüber liegen uns keine Nachrichten vor.

Andreas Knopken scheint unterdessen seine Thätigkeit ungehindert fortgesetzt zu haben. Die Zahl seiner Anhänger vergrösserte sich immer mehr und es gehörten zu ihnen auch manche der angesehensten Männer Rigas, so der Bürgermeister Konrad Durkop und der schon erwähnte Stadtsekretär Mag. Johannes Lohmüller. Um die für das Luthertum Gewonnenen in ihrer Erkenntnis zu be-

[1]) Vgl. H. J. Böthführ, die Livländer auf auswärtigen Universitäten. Riga 1884 S. 140.

festigen und tiefer in die Schrift einzuführen, hielt er in den Kreisen Rigascher Bürger Vorlesungen über den Römerbrief, die er später veröffentlicht hat.[1]) Er fand mit denselben grossen Anklang. Eine zahlreiche Zuhörerschaft sammelte sich um ihn, und wie wert man seine Erklärungen hielt, geht daraus hervor, dass sie, ehe der Kommentar gedruckt erschien, in Abschriften vervielfältigt[2]) und verbreitet wurden. Knopken vereinigte in seinen Vorträgen die Auslegung und Anwendung des Schriftwortes, so dass wir durch sie bis auf ein gewisses Mass auch einen Einblick in seine Predigtweise gewinnen. Es ist uns das von um so grösserer Bedeutung, da uns von seinen Predigten keine erhalten geblieben und sich bei den Chronisten auch nur spärliche sich auf dieselben beziehende Bemerkungen finden.[3]) Wir wollen daher hier aus dem Kommentar dasjenige hervorheben, was dazu geeignet erscheint, seine Lehr- und Predigtweise zu charakterisieren und zugleich die damaligen Zustände zu beleuchten.

Indem Knopken in seinem Kommentar die eigentliche Exegese meist ziemlich kurz abmacht, legt er das Haupt-

---

[1]) Unter dem Titel „In epistolam ad Romanos Andreae Knopken Costerinensis interpretatio Rigae apud Livones praelecta“ wurde sein Kommentar 1524 in Wittenberg gedruckt. Eine zweite Ausgabe erschien in demselben Jahr ohne Angabe des Druckorts, eine dritte in Strassburg 1525, eine vierte im selben Jahr ohne Angabe des Druckortes.

[2]) „Habuit quidem frequentes auditores“, heisst es in der Vorrede Bugenhagens zu diesem Kommentar, und weiter: „jam pridem multi ex illis suis haec manibus descripserunt“.

[3]) So z. B. Kelch in seiner Chronik Reval 1695 S. 108, der die Predigten Knopkens dahin charakterisiert, er habe heftig und doch bescheidentlich wider die päpstliche Abgötterei, Ablasskrämer und Bilderverehrung gepredigt und dabei gründlich erwiesen, auf was Weise der arme Sünder müsste vor Gott gerecht und selig werden. Vgl. auch Grefenthal, Chronik in den Monumenta Liv. antiqua Th. V S. 48.

gewicht auf die Darlegung der evangelischen Lehre. Diese und namentlich der Mittelpunkt derselben, der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, wird allenthalben eingehend und nachdrücklich, warm und lebendig in vielfach homiletisch gehaltenen Ausführungen bezeugt. Mit Ernst dringt er dabei zugleich auf die Erneuerung und Heiligung des Lebens und weiss in der praktischen Anwendung die konkreten Lebensverhältnisse anschaulich und treffend ins Licht zu stellen. In seiner Polemik gegen die Irrlehren und Missbräuche der römischen Kirche sehen wir den Mann, der von seinen Zeitgenossen vorwiegend als milde und massvoll charakterisiert wird, doch mit grosser Kraft und Entschiedenheit, nicht selten mit scharfen Ausdrücken und wuchtigen Angriffen dem Gegner auf den Leib rücken.

Um das Gesagte zu exemplifizieren, geben wir im folgenden einige Proben aus seinem Kommentar. In lebendiger Ausführung wird gleich am Anfang der Freude über das Evangelium als einer frohen Botschaft Ausdruck gegeben. „Kann es eine lieblichere, fröhlichere und seligere Botschaft geben, heisst es zu Kap. 1, 1, als die ist, dass Gottes Sohn auf die Erde gekommen ist, um unsere Sünden zu sühnen, dass er in seinem Tode das ewig gültige Opfer für uns dargebracht, uns den Himmel aufgethan und den Gläubigen den heiligen Geist als Siegel seiner Gnade gegeben hat. Gleich darauf wird der Gegensatz von Gesetz und Evangelium in folgender Weise geschildert. Das Gesetz erscheint als Gerichtsvollstrecker und ruft uns drohend zu „Thue dies und das, sonst bist du verdammt“. Das Evangelium aber spricht: „Glaube an Jesum Christum, so bist du gerechtfertigt“. Das Gesetz sagt: Thue, was ich dir gebiete. Der Glaube aber spricht zu Gott: Gieb mir, was es fordert. Und was so das Gesetz unter

Drohungen verlangt, das wird von dem Evangelium durch den Glauben erlangt.[1])

So freudig er hier das Evangelium predigt, so ernst mahnt er auch zur rechten Aufnahme desselben. Nachdem er (Kap. 1, 18) auf die Verblendung Israels hingewiesen, das den durch Jahrhunderte hindurch verheissenen und erwarteten Messias nicht aufgenommen, fährt er fort: Es ist grosse Gefahr, dass auch wir von solcher Blindheit geschlagen werden, die wir den, welcher erschienen und mächtig bezeugt ist, lange Zeit so schändlich verachtet und zurückgewiesen haben. Hüten wir uns, dass nicht das verheissene Heil in den Fluch sich uns verkehre, mit dem Gottes Wort die Verächter bedroht.

Solcher Widerspruch gegen die an das Licht getretene Wahrheit entspringt aus unserem Fleisch. Dieses ist ebenso unfähig, die Wahrheit Gottes zu erkennen, als das Leben nach seinem Worte zu gestalten. Wie ernst er solches fleischliche Wesen richtet, auch wo es nicht in groben Übertretungen offenbar wird, sondern sich in äussere Ehrbarkeit hüllt, zeigt seine Ausführung zu Kap. 8, 5. Die von dem Geiste Gottes nicht erleuchtet sind und seine Kraft an sich nicht erfahren haben, mögen wohl mit manchen Tugenden ausgestattet und nach manchem Guten mit eigener Kraft zu streben scheinen. Weil sie solches aber nicht aus Antrieb des heiligen Geistes thun, sondern aus irgend einem fleischlichen Beweggrunde, sei es aus Furcht vor Strafe, oder im Streben nach Ruhm und Gewinn oder aus dem ähnlichen Motiven, so thun sie nichts, was Gott wohlgefiele, denn bei dem allen sehen sie nicht auf ihn, sondern nur auf sich selbst. Diejenigen dagegen, heisst es weiter, die

---

[1]) Lex dicit: fac, quod jubeo, fides autem: da, dicit Deo, quod jubet. Et quod lex minando imperat, hoc evangelium credendo impetrat.

dem Geiste folgen, die er erleuchtet und mit seiner Gemeinschaft durchdringt, die sind göttlich gesinnt, haben Vertrauen und Liebe zu Gott und suchen nicht das Ihre, sondern was zur Ehre Gottes dient.

Den fortgehenden Heiligungskampf veranschaulicht er zu den Worten „die wir der Sünde gestorben sind" Kap. 6, 3 durch den Hinweis auf die typischen Vorgänge beim Auszug Israels aus Ägypten. Wie die Kinder Israels, nachdem Pharao im roten Meere ertrunken war, doch noch immer mit Amalek und ihren sonstigen Feinden zu kämpfen gehabt, so sei in unserer Taufe wohl auch Pharao und sein Heer untergegangen, d. h. wir seien im Glauben an das Verheissungswort Gottes der Herrschaft des Fürsten der Finsternis entronnen mit allen Sünden, die uns Gott aus Gnaden nicht zurechnet und die uns den Zugang zum Himmelreich nicht wehren können. Dennoch hört Amalek nicht auf, fort und fort gegen uns zu streiten. Das sind die im Fleisch vorhandenen Sünden und die bösen Begierden, die wir durch tägliche Ertötung zu vernichten hätten, bis sich die Taufe in unserem Tode vollende.

Auch sonst liebt er es, seine Gedanken in Bildern zu veranschaulichen. So führt er den Gedanken, dass durch das Gesetz die Sünde gesteigert werde, unter dem Bilde eines Fieberkranken aus, dessen Durst nach Wasser um so verzehrender werde, je mehr ihm dasselbe verboten wird Kap. 6, 14. Denselben Gedanken kleidet er zu Kap. 7, 9 in das Bild eines reissenden Stromes, dessen Gewalt sich in demselben Masse steigert, als man seinem Laufe Hindernisse in den Weg legt.

In origineller Weise wird das Leiden um Christi willen bei Ausführung des Bildes vom Leibe Christi zu Kap. 12, 4 folgendermassen veranschaulicht: „Du pflegst, wenn dein Scheitel bedroht wird und du den Schlag mit der Hand

nicht abwehren kannst, deinen Rücken dem Schlagenden darzubieten. So lasst auch uns, wenn es dem Herrn also gefällt, um der Ehre unseres Hauptes willen dieses zeitliche Leben für ihn opfern.“ Bei aller Leidenswilligkeit und Freudigkeit aber, der er in diesen Worten Ausdruck gibt, sehen wir den heiligen Zorn bei ihm aufblitzen, wenn er im folgenden den „römischen Wolf“ schildert, der den Namen Christi verdunkelt, sich in schamloser Weise für den Felsen, den Statthalter Christi und das Haupt der Kirche ausgibt, und nachdem er das Evangelium aus den Herzen der Menschen herausgerissen, nun, ein Greuel der Verwüstung, im Tempel Gottes sitzt.

Eine scharfe Polemik gegen die Irrlehren und Missbräuche der römischen Kirche durchzieht, wie es ja nicht anders sein konnte, den ganzen Kommentar. Mit grossem Ernste wendet er sich gegen die Anmassungen des Papstes, gegen die Selbstüberhebung der Hierarchen, gegen die die Gewissen knechtende Tyrannei der Priesterschaft. Ebenso eifert er gegen die mit ihren Irrlehren Christo die Ehre raubenden und das Volk verführenden Theologen. Gottesgelehrte nennen sie sich, aber leere Schwätzer sind sie in der That, die nur Nichtiges und Thörichtes vorzubringen wissen. Als eine Pestilenz der Menschheit stehen sie da. Denn von Christo, dem Quell der Wahrheit, lenken sie ab und morden die Herzen der Unerfahrenen, die sich ihrer Leitung vertrauten. Daher haben schon die Apostel und Christus selbst solche Verführer mit so grossem Ernste bekämpft (Kap. 2, 20).[1]) Heftig eifert er gegen den Bilder-

[1]) Non theologi, sed. mataeologi sunt i. e. vaniloqui aut stultiloqui. Contra hos tanquam pestilentissimum genus hominum (quod nihil aliud agat, quam ut a lucis et vitae fonte Christo abducat, adeoque furetur et mactet animas imperitorum) depugnaverunt strenuissime apostoli, adeoque ipse Christus.

dienst. So z. B. bei der Auslegung der Worte „Sie sind zu Narren geworden“ Kap. 1, 22. Nachdem er die Thorheit des Götzendienstes gegeisselt, fährt er fort. „Ein gleicher Wahnsinn hält heutzutage die gefangen, die an verschiedenen Orten ihre Götterlein (divulos) anrufen und wähnen, die toten Dinge seien empfänglich für die göttliche Gnade, welche doch nur die nach dem Bilde Gottes geschaffene menschliche Seele in sich aufzunehmen vermag.“

Wie er sich hier gegen den Bilderdienst wendet, so schüttet er seinen Zorn über die toten Kultusformen der römischen Kirche aus, wenn er zu dem „Amen“ Kap. 1, 25 bemerkt: „Die Gebete der Kirche sollten von derartiger Kraft und Fülle sein, dass das Volk von Herzen sein Amen zu ihnen sprechen kann. Nun aber, hebt er hervor, komme das Volk gar nicht dazu, da die wenigen winzigen Priesterlein mit ihren Genossen sich gebärden, als ob sie allein die Kirche bildeten. Und obgleich sie selbst kaum verstehen, was sie beten und was sie respondieren, brüllen sie einander mit pöbelhaftem und eselhaftem Geschrei (asinino boatu) an.“

Ebenso richtet er sich gegen die Verfolgungswut der Römlinge, wenn es bei Erklärung der Worte „ihre Füsse sind eilend, Blut zu vergiessen“ Kap. 3, 15 heisst: „Wie die Juden allezeit nach dem Blute der Propheten gedürstet und zuletzt das Blut Christi auf sich herabgerufen, so tritt auch heute ein solcher Blutdurst am meisten bei denen hervor, die sich vor allen ihrer Thätigkeit rühmen und die doch am liebsten in einem Moment alle Bekenner des Evangeliums verderben möchten.“

Die wuchtigsten Angriffe richtet er gegen die hohen Prälaten der römischen Kirche. So z. B. wenn er zu dem „mässiglich von sich halten“ Kap. 12, 3 sagt: „Die Bescheidenheit, zu welcher der Apostel hier mahnt, stimmt mit der aller-

heiligsten Lehre und denen, welche heute die Sitze der Apostel einnehmen, so zusammen, wie das Licht mit der Finsternis, Christus mit Belial und die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit. Denn die ehrwürdigen Väter und Herren haben so empfindliche Ohren, dass man ihnen auch mit den glänzendsten und pomphaftesten Worten nicht genug thun kann, sondern sie noch immer nach glänzenderen dürsten. Und das ist freilich nicht zu verwundern, da sie ihr Amt oder vielmehr ihre Tyrannei von dem gepachtet haben, dessen Stirn voll Lästerung ist, der vor dem Ehebruch zu erröten verlernt hat und sich über alles, was göttlich ist, erhebt."

Im höchsten zornigen Affekt aber wendet er sich gegen den Papst, wenn er zu den Worten „die Obrigkeit ist Gottes Dienerin" Kap. 13, 4 ausruft: „Diese Worte höre und erzittere der römische Antichrist, der sich vor allen diesen Titel usurpiert hat und keine geringere als kaiserliche Ehre beansprucht, seine unflätigen Füsse, die wert sind, ein beständiges Podagra zu kriegen, sich küssen lässt, den aber, den Gott zu seinem Diener berufen, verwünscht und mit seinen Flüchen überhäuft."

Wir haben in vorstehenden Mitteilungen namentlich solche Stellen wiedergegeben, in denen Knopken seinen Stoff nicht in lehrhafter Entwikelung, sondern in freier Ausführung behandelt und sich teils in praktischer Anwendung, teils in polemischen Exkursen ergeht. Was die letzteren betrifft, so muss man die Derbheit der damals herrschenden Ausdrucksweise in Betracht ziehen, um die Form seiner Polemik mit der allgemein von seinen Zeitgenossen an ihm hervorgehobenen Milde und Bescheidenheit in Einklang zu bringen. Im übrigen sollten die mitgeteilten Proben dazu dienen, einen Einblick in die Eigenart seiner Darstellungsweise zu geben, die er ja freilich in seinen Predigten noch freier entfaltet haben wird, als es hier im Kommentar ge-

schehen konnte, in dem die Anwendung der lateinischen Sprache seiner Individualität doch gewisse Schranken gezogen haben mag. Der Zweck, den wir bei den citierten Ausführungen befolgten, hat es mit sich gebracht, dass wir Abschnitte dazu gewählt, die sich mehr auf der Peripherie der Heilswahrheit bewegen. Den eigentlichen Kern seines Kommentars bildet, wie schon hervorgehoben wurde und wie es bei einer Erklärung des Römerbriefes ja nicht anders sein konnte, das grosse Thema der Rechtfertigung durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke, das Knopken in der verschiedensten Beleuchtung behandelt. Dabei trug seine später von uns darzulegende Auffassung des Rechtfertigungsbegriffs das Ihre dazu bei, dass überall die Momente der Glaubens- wie auch der Lebensgerechtigkeit mit gleichem Nachdruck geltend gemacht werden.

Durch die Vorträge, die Knopken über den Römerbrief hielt, mag die Wirkung, die seine Predigten hervorgerufen hatten, noch wesentlich gesteigert und vertieft worden sein. Der Anhang, den er in Riga gefunden, wuchs immer mehr, so dass der Erzbischof Jasper Linde ernstlich auf Massnahmen zur Dämpfung der neuen Lehre zu sinnen begann. Da er in Riga in den ausserklerikalen Kreisen nur wenig auf Unterstützung seiner Bemühungen rechnen konnte, so wandte er sich mit einer Beschwerde an den Herrmeister Plettenberg und bat ihn, dem um sich greifenden Abfall von der katholischen Kirche einen Damm entgegenzusetzen. Aber auch dieser war bei der vermittelnden Stellung, die sein Verhalten der Reformation gegenüber charakterisiert, nicht geneigt, Repressivmassregeln gegen die evangelische Bewegung anzuwenden. Er schlug daher vor, ein „amicables Colloquium“ zwischen Knopken und den päpstlichen Geistlichen zu veranstalten. Dasselbe könnte vielleicht dazu dienen, der zunehmenden Neuerung zu wehren.

Dieser Vorschlag wurde angenommen und so fand denn am 12. Juni 1522 in dem Chor der St. Petrikirche eine öffentliche Disputation statt. Auf der einen Seite, „der Ratsstube zu", stand Knopken mit dem Bürgermeister Durkop und anderen Gliedern des Rats, auf der anderen Seite, der Kanzel zu, befanden sich einige katholische Geistliche. Um jeden gewaltsamen Eingriff zu verhüten, hielten während der Disputation evangelisch gesinnte Bürger Wache vor der Kirchenthür.[1])

Seine Thesen hatte Knopken in Anlehnung an die Aufzeichnungen formuliert, welche seinen Vorträgen über den Römerbrief zu Grunde gelegen. Daher begegnen uns in ihnen manche Anklänge an die oben aus dem Kommentar mitgeteilten Stellen, hie und da z. B. in der 2., 11. und 14. These in fast wörtlich übereinstimmender Fassung.

Die Thesen lauten folgendermassen[2]):

1. Dem wahren Glauben an Christum widerstreiten die Werkheiligen, die mit ihren Verdiensten das Reich Gottes sich erobern wollen.

Die 2te These handelt von dem thörichten Wahne derjenigen, die hie und da mancherlei Götzen anrufen und leblosen Gegenständen göttliche Lebenskräfte zuschreiben.

3. Der sogenannte freie Wille ist sündig und gerät auf alle Bosheit und Schändlichkeit, wenn er nicht durch Gottes Kraft gestützt wird.

4. Die Schrift misst die Werke nicht nach äusseren Kennzeichen, sondern nach dem Herzen dessen, der die

[1]) Hermann von Brevern, Kurze Nachrichten über den Beginn der Reformation in Livland, mitgeteilt von Georg von Brevern. Archiv für die Gesch. Liv-, Est- und Kurlands Reval 1861 Bd. VIII S. 47.

[2]) Sie finden sich abgedruckt zuerst im St. Petersburger ev. Sonntagsblatt Jahrg. 1858 Nr. 48 S. 384—386, dann bei Dsirne a. a. O. S. 244 ff.

Werke thut; denn niemand kann ein Gutes wirken, er sei denn selbst zuvor gut. Der gute Baum bringt gute Früchte. Und so machen die Werke nicht den guten Menschen, sondern der gute Mensch macht die guten Werke. Gut aber werden wir durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, den Gott reichlich über uns ausgegossen hat.

5. Des Priesters Lippen sollen die Wissenschaft wahren, und man verlangt das Gesetz zu hören aus dem Munde dessen, der ein Bote Gottes an sein Heer ist. Aber wie steht es damit? Sie sind also erdrückt und tot gemacht mit nicht verstandenen Geboten, dass ihnen keine Zeit bleibt für das heilsame Studieren und Lesen, oder wenn sie Zeit haben, so verbringen sie dieselbe mit Bechern, Spielen und anderen Schändlichkeiten, demnach sind sie nicht Gottes Priester, sondern eines Anderen Priester.

6. Die Gläubigen sind nicht gerecht durch ihre, d. h. ihrer Werke Gerechtigkeit, sondern durch jene Gerechtigkeit, die Gott aus freier Barmherzigkeit durch Christum gibt. Derohalben kommt man nicht durch Werke zu Gott und wird Gott auch nicht versöhnt durch Werke, sondern durch den Glauben, der nachher durch die Liebe in Werken offenbar wird. Denn den Gläubigen und nicht den Werkheiligen wird die Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden.

7. Das sei des Christen vornehmste Sorge, dass er aus dem Evangelio sich nicht allein das Vorbild Christi merke, sondern zu allererst ihn selbst und alles, das er gethan und gelitten, als Geschenk und himmlische Gabe empfange. Denn zweierlei ist aus dem Evangelio wohl zu beachten, nämlich, dass wir nicht allein Christum zum Vorbild unseres Lebens machen — wodurch unterschiede dann sich Christus von einem Gesetzgeber? — sondern dass wir vor allem Christum selbst ansehen, wer er ist, was er gethan und

gelitten hat, und das als Gabe und Geschenk halten, auch seine Gerechtigkeit durch den Glauben zu unserem Eigentum machen und festiglich glauben, das alles sei uns zu gut geschehen und gleichwie als hätten wir's selbst gethan. Sonst haben wir nicht verstanden, was das heisst: Christus ist unsere Gerechtigkeit. Aber die wenigsten wissen solches. Daher martert man sich soviel mit Werken und Zeremonieen, daher zerplagen sich die betrübten Gewissen, wenn sie etwas von dem vorgeschriebenen Werk versäumt haben. Denn sie wissen nicht, wozu das Evangelium und Christus selbst uns nütze ist, welcher allein uns zur Gerechtigkeit genug ist, nicht damit keine Werke geschehen, sondern damit die unterlassenen das Gewissen nicht peinigen. Denn ein Christ ist nicht durch Person und Zeit an ein bestimmtes Werk gebunden, sondern gibt Frucht zu seiner Zeit d. h. wenn die Gelegenheit sich bietet, erwartet aber seine Seligkeit nicht von seiner Gerechtigkeit, sondern von Christo, der da ist reich über alle, die ihn anrufen. Darum thun, die durch den Glauben gerechtfertigt sind, nicht gute Werke, Gott damit zu versöhnen oder gerechter zu werden, sondern damit durch die guten Werke offenbar würde, dass sie gerecht seien und lebendigen Glauben in sich haben. Sie dienen dem Nächsten in Liebe, gleichwie Gott sie beraten hat durch Christum, und zeigen damit, dass ihr Glaube nicht ein solcher ist, wie ihn die Teufel auch haben und zittern. Die Werke also, die auf den Glauben folgen, vermehren nicht die Gerechtigkeit, sondern sind ihre Früchte.

8. Rechte Hirten suchen mit solchem Verlangen die Seligkeit der Menschen, dass sie sogar mit eigenem Schaden ihnen zu dienen begehren; diese Begierde aber bei unseren Wölfen in Menschengestalt suchen, das hiesse nichts anderes, denn Wasser aus einem Stein begehren.

9. Vor denen soll man sich wohl hüten, die ihre Verdienste verkaufen und mit ihren überflüssigen guten Werken anderen das Reich Gottes verheissen.

10. Paulus lehrt ganz andere Werke, als unsere gelehrten Leute, die ihre Glocken von nichts anderem läuten zu lassen wissen, als von Regeln, Rosenkränzen, Seelenmessen, Benediktionen und Gebeten, mit welchen sie die Seelen aus dem Fegefeuer erlösen d. h. sich selbst der Hölle weihen. — Paulus beschwört, aber befiehlt nicht, und damit zeigt er den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium. Aber unsere Bischöfe wissen nichts Holdseliges und Geistliches, sondern nur Flüche, Verwünschungen, Bannstrahlen und Blitze von sich zu geben; aber sie haben das Wort des Herrn vergessen: „Die weltlichen Fürsten herrschen; ihr nicht also".

11. Der römische Wolf hat die Ehre Christi mit seinem Namen verdunkelt, gibt unverschämterweise vor, er sei ein Fels, der Statthalter Christi und das Haupt der Kirche und sitzt, nachdem er das Evangelium aus dem Herzen der Menschen herausgerissen, im Tempel Gottes, ein Greuel der Verwüstung, als sei es mehr, sein Gebot als Gottes Gebot zu übertreten.

12. Die Priesterschaft, Gott sei's geklagt, ist in Heuchelei ausgeartet und der Kirchen Vermögen verzehrt ein müssiges und träges Geschlecht von Opferpriestern, Mönchen und Nonnen, die dem Bauche dienen und Mutwillen treiben, überdies sich Tempel von Gold und Erz erbauen, Pferde und Trabanten halten, und der ganze Haufen der päpstlichen Schar treibt damit Mutwillen und geht mit dem müssig, womit dem Mangel der Armen hätte abgeholfen werden können.

13. Christus will nicht, dass seine Jünger sollen die Herren spielen und der Gewalt brauchen über seine Schafe

die er mit seinem Blute erkauft hat. — Der Herr kennt keinen anderen Nachfolger der Apostel, als die Diener am Worte, denen er's verbietet, Könige und Fürsten zu sein.

14. Es erzittere der römische Antichrist, der vor anderen den Titel eines Dieners sich angemasst hat und doch nichts von einem Diener hat, da er auch des Kaisers Majestät kaum zum Kusse seiner allerschmutzigsten, des ewigen Podagra werten Füsse zulässt, da er den, welchen der Herr selbst als seinen Diener anerkennt (Röm. 13, 2) verflucht und verdammt.

15. Unsere gelehrten Leute vermischen Mosen mit Christo, machen das Salz dumm, verfälschen die reine Lehre des Evangeliums mit menschlichen Traditionen und Künsten, so dass der Wein, damit der Seelen Wunden geheilt werden sollten, ein Wassergemisch geworden ist.

Das waren die Thesen, über welche die Disputation zwischen Knopken und den katholischen Priestern in der Petrikirche stattfand. Ein grosser Teil der Gemeinde wohnte derselben bei und war mit Zeuge, wie Knopken seine Sätze als in der Schrift begründet verteidigte, die Behauptungen der Gegner aber aus ihr widerlegte und ihre Angriffe erfolgreich zurückwies. Dieser offenkundige Sieg über die Widersacher des Evangeliums trug natürlich wesentlich dazu bei, das Ansehen Knopkens zu erhöhen und seinen Anhang zu mehren. Aber es handelte sich ja nicht um seine Person, sondern um die Sache, die er vertrat. Der Sieg, den er errungen, galt dem Evangelium, wie Luther und seine Genossen es verkündigten und es nun auch in Riga gepredigt ward. Die Lehre Luthers war als in der Schrift begründete Gotteswahrheit, die der Römlinge als schriftwidrige Irrlehre erwiesen. Und das war auf dem Wege geschehen, den Plettenberg vorgeschlagen und auf den auch der Erzbischof und seine Genossen eingegangen

waren. Unter dem Eindruck und den Nachwirkungen des errungenen Erfolges war es nun auch den Häuptern der Stadt erleichtert, sich offen für die Reformation zu erklären und die entscheidenden Schritte zu ihrer Durchführung zu thun.

Dritter Abschnitt.

Fortgang der Reformation in Riga. Wirksamkeit Knopkens als Prediger und Seelsorger.

Die Bemühungen des Erzbischofs, durch ein Colloquium den Konflikt der Parteien zu schlichten, waren gescheitert. In Riga aus dem Felde geschlagen, suchten nun die vereinigten Bischöfe und Prälaten auf dem im Juni 1522 in Wolmar gehaltenen Landtage einem weiteren Umsichgreifen der Ketzerei dadurch zu wehren, dass sie die Schriften Luthers für ketzerisch, verführerisch und lästerlich erklärten und öffentlich verdammten. Aber die Zeiten waren vorüber, in denen man mit solchen ketzerrichterlichen Massregeln die Gemüter einzuschüchtern vermochte. Das anmassende Auftreten der Bischöfe diente nur dazu, den Widerspruch gegen sie zu steigern und das Verlangen nach Reformen in immer weiteren Kreisen zu wecken. Es führte zu der schon oben erwähnten Vereinigung der Ritterschaft mit den Städten Riga, Reval und Dorpat und zu dem entschiedenen Protest gegen jeden Eingriff der Hierarchie in die Glaubensentscheidung der einzelnen. Solche einmütige Erklärung der vereinigten Stände verfehlte ihre Wirkung nicht. Die Bischöfe, welche mit grossem Pompe auf dem Landtage erschienen waren, zogen, als sie diese Niederlage erlitten hatten, kleinlaut und in aller Stille wieder ab.[1])

[1]) So berichtet der Sekretär Lohmüller in einem Brief an den

In der Erwartung, die Bischöfe nun ihren Vorstellungen zugänglicher zu finden, und in dem Bestreben, einen offenen Bruch mit der katholischen Kirche womöglich zu vermeiden, wandten sich der Rat und die Bürger Rigas noch einmal an den Erzbischof Jasper Linde mit der Bitte um Reform des Kirchenwesens und um Anstellung treuer Lehrer des Evangeliums. Aber alle ihre Bitten und Vorstellungen erwiesen sich als völlig fruchtlos. Der Erzbischof wollte nichts von Reformen wissen; und so entschloss sich der Rat zu einem entscheidenden Schritt. Er trat mit den Ältesten der beiden Gilden zusammen und wählte Andreas Knopken zum Archidiakonus an der St. Petrikirche. Der durch die Entscheidung des Landtages eingeschüchterte Erzbischof wagte nicht zu opponieren, auch Plettenberg erhob keine Einsprache und so konnte Knopken am 23. Oktober 1522 seine Antrittspredigt halten.[1])

Mit dieser förmlichen Berufung und Installation Knopkens zum Dienst des Evangeliums an der Hauptkirche Rigas war ein hochbedeutsamer Schritt auf dem Wege der Reformation geschehen. Nachdem ihr durch die Predigt des Evangeliums der Boden bereitet worden, war jetzt das Werk ihrer Durchführung durch die nächst dazu Berufenen offiziell in Angriff genommen. Indem der Rat Rigas sich als Patron der evangelischen Kirche proklamierte, hatte er den Grund zum Ausbau der evangelischen Kirche in der Metropole Livlands gelegt und die Sorge für ihre weitere Pflege übernommen. Unter seinem Schutze konnte Knopken trotz der fortgehenden Anfeindungen der katholischen Partei seines Amtes ungehindert warten und in Gemein-

Bischof von Samland. Siehe Taubenheims Programm S. 9 und Brachmann S. 20.

[1]) Vgl. Bergmann Erinnerung an die Reformation bei der 3. Säcularfeier derselben S. 36.

schaft mit den ihm als Amtsgenossen bald zur Seite tretenden weiteren Zeugen des Evangeliums das begonnene Werk fortsetzen.

Denn es dauerte nicht lange, so mehrte sich die Zahl seiner Mitarbeiter. Ausser seinem Gehilfen Joachim Möller, der ihm aus Treptow gefolgt war und in Riga treu zur Seite stand, erhielt er bald in Sylvester Tegetmeier einen tüchtigen und eifrigen Genossen seiner Arbeit.

Dieser war in Hamburg geboren,[1]) wurde darauf Prediger zu St. Jakob in Rostock, wo er im Jahre 1519 zum Magister promoviert und das Jahr darauf zum Kaplan am Dom erwählt ward. Im Jahre 1522 kurz vor Michaelis kam er nach Riga, um die Erbschaft eines daselbst verstorbenen Bruders zu heben.[2]) Von Herzen dem Evangelium zugethan, fand er hier einen frischen und verheissungsreichen Anfang der reformatorischen Bewegung. Diese Wahrnehmung und der Mangel an genügenden geistlichen Kräften mochte in ihm wohl die Überzeugung hervorgerufen haben, dass sich ihm hier ein fruchtbares Feld und ein weiterer Kreis für seine Wirksamkeit eröffnete, als es zu Rostock der Fall gewesen war. Die Rigenser ihrerseits begrüssten mit Freuden die neue tüchtige Kraft, die sich ihnen zu Diensten stellte. Sie ordneten Tegetmeier zunächst ihrem Archidiakonus als Gehilfen bei.[3])

---

[1]) Vgl. Gadebusch. Livländische Jahrbücher. Riga, 1780. Thl. I Abschn. II S. 295 ff.

[2]) Vgl. das von ihm verfasste Tagebuch, von dem Arndt in seiner Chronik II S. 185 ein Bruchstück mitteilt, das dann durch Dr. F. Bienemann nach der von ihm wieder aufgefundenen Handschrift im XII. Bande der „Mitteilungen aus dem Gebiet der Gesch." etc. S. 502—505 in verbesserter Gestalt herausgegeben und im XIII. Bd. d. Mitt. S. 61 ff. mit einigen Bemerkungen begleitet ist.

[3]) S. Hiärn, Chronik in den Monumenta Livoniae antiquae. Riga, Dorpat und Leipzig 1835. Bd. I Buch 5 S. 193.

Knopken und Tegetmeier waren zwei grundverschiedene Naturen. Bei aller Festigkeit und Entschiedenheit seines evangelischen Zeugnisses hatte Knopken, wie bereits oben bemerkt, teils schon auf Grund seiner Individualität, teils in der Schule der Erfahrung, die massvolle Besonnenheit eines harmonischen, geläuterten und innerlich gefestigten Wesens erlangt, die sein gesamtes Handeln bestimmte. In seinem persönlichen und amtlichen Verhalten wusste er ebenso den Widerstrebenden mit Festigkeit entgegenzutreten, als die Schwachen zu tragen und den Irrenden mit Sanftmut zurecht zu helfen. In seinem reformatorischen Wirken kam es ihm vor allem darauf an, den rechten Grund des Glaubens in die Herzen zu legen, um von da aus dann weiter zu bauen und aus dem neuen Geist auch die neuen Formen des Lebens herauszugestalten. So verfuhr er denn in allem, was die äusseren Ordnungen des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens betraf, mit grosser Schonung und Nachsicht. „Er hielt es", wie der Chronist bemerkt, „mit seinem Praeceptore Luther dafür, „dass zuerst der Götze aus der Menschen Herzen und dann aus den Kirchen geräumt werden müsse"." [1])

Tegetmeier dagegen war eine feurige, leidenschaftliche, zu Extremen neigende Natur, die, wie Brevern sich ausdrückt, „von Sanftmut weniger Vorrat hatte". [2]) Reich begabt, von glühender Beredsamkeit und rasch zufahrender Thatkraft, liess er sich im Drange des Affekts leicht aus dem Gleichgewicht bringen und zu unbesonnenem Handeln fortreissen. War es an sich schon schwer, den Unterschied zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, durch Zeit und Umstände Bedingten, klar zu erkennen, wie viel

---

[1]) Kelch, Liefländische Historia. Reval 1695 S. 168.

[2]) Kurze Nachrichten über den Beginn der Ref. in Livland S. 49.

schwerer fiel es einem Feuerkopf wie Tegetmeier, diese Grenzlinie einzuhalten, zumal in einer Zeit allgemeiner Gährung und leidenschaftlicher Erregung der Gemüter. Allenthalben schon war zu jener Zeit das Frühlingswehen des neuen Geistes von Stürmen anarchischer Ausbrüche der Leidenschaften begleitet. In Treptow war es zu derartigen Exzessen gekommen. Auch Wittenberg blieb nicht von ihnen verschont. Im selben Jahre, in welchem Tegetmeier nach Riga kam, hatte Karlstadt an der Geburtsstätte der Reformation den dortigen Bildersturm erregt.[1]) Da können wir uns nicht wundern, wenn es auch in Riga zu ähnlichen stürmischen Auftritten kam. Die ungestümen Reden, in welchen Tegetmeier von der evangelischen Freiheit predigte und gegen den Bilderdienst eiferte, entfachte den lange verhaltenen Groll der Rigenser gegen die Greuel des Papsttums zu heller Glut. Der Pöbel rottete sich zusammen, stürzte in die Kirchen, beraubte sie ihres Gerätes, warf die Bilder hinaus und zerstörte die Leichensteine.[2])

Rasch und jäh war die Leidenschaft des Volkes aufgelodert. Aber ebenso rasch gelang es auch, die erregten Gemüter wieder zu beruhigen. Was in Wittenberg das gewaltige Zeugnis Luthers, was in Reval bei ähnlicher Erregung das feste Auftreten des Rats[3]) bewirkt hatte, das

[1]) Inwieweit Tegetmeier in persönlichen Beziehungen zu Karlstadt gestanden, lässt sich nicht genau ermitteln. Bemerkenswert ist, dass er in seinem Tagebuche das Jahr 1518, in dem er nach Rostock zog, als das bezeichnet, in welchem Karlstadt zu Leipzig disputierte.

[2]) Chyträus X, S. 375. Hiärn, S. 193 bemerkt, man habe die Geräte und Bilder auf dem Markte verbrannt, damit es nicht den Anschein habe, als wäre die Entfernung der Geräte aus den Kirchen des Raubes wegen geschehen.

[3]) Fr. Bienemann, Aus Livlands Luthertagen. Reval 1883 S. 32 ff.

bewirkte hier der beschwichtigende und zuchtübende Einfluss Knopkens: Er und Möller traten der anarchischen Bewegung des Volkes fest und entschieden entgegen und Knopkens Auftreten wirkte um so beschwichtigender, als er, wie wir gesehen haben, mit seinem energischen Zeugnis wider „die päpstliche Abgötterei, Ablasskrämerei und Bilderverehrung“ [1]) nirgends zurückgehalten und nur dem zuchtlosen Vorgehen derer wehrte, die in gewaltsamer Weise rein Haus machen wollten. So gelang es ihm denn bald, die Ruhe innerhalb der evangelisch gesinnten Bevölkerung wiederherzustellen. Nach aussen hin war freilich das angerichtete Ärgernis nicht eben so leicht wieder zu beseitigen. Die Sache des Evangeliums war namentlich in den Augen derer geschädigt, welche schon halb gewonnen, nun Anstand nahmen, sich der durch den Exzess kompromittierten jungen Gemeinde anzuschliessen. [2])

Für eine Zeitlang war es gelungen, den Frieden in der Bevölkerung Rigas wiederherzustellen. Auf die Dauer aber vermochten die Führer der evangelischen Gemeinde die erregte Menge doch nicht genügend in Schranken zu halten. Aus dem Jahre 1524 wird wieder von Exzessen berichtet, die namentlich an den Klöstern und deren Insassen begangen wurden. [3]) Derartige Ausschreitungen hatten sich auch die Schwarzhäupter zu Schulden kommen lassen, unter denen es nach einem Fastnachtsschmause zu einem tumultuarischen Auflauf gekommen war. [4])

---

[1]) Vgl. Kelch, Livl. Historie, S. 168.

[2]) Gadebusch a. a. O. S. 295.

[3]) Vgl. Hildebrand, „Die Arbeiten für das liv-, est- u. kurl. Urkundenbuch im J. 1874 u. 1875“. Riga 1876 S. 17.

[4]) Vgl. die beiden urkundlichen Berichte darüber in Böthführ, „Einige Bemerkungen zu Sylvester Tegetmeiers Tagebuch“ Mittheil. etc. XIII, S. 66 ff.

Ob und wie weit Tegetmeier bei diesen späteren Exzessen durch seine feurigen Reden mit dazu beigetragen, die Leidenschaften zu entfesseln, wissen wir nicht. Nach dem Ausbruch des ersten Bildersturms war er jedenfalls so weit zur Besonnenheit gebracht und hatte sich das Vertrauen des Rats in dem Masse erworben, dass dieser ihn zum Prediger an der St. Jakobikirche berief, welches Amt er am 1. Advent 1822 mit einer Antrittspredigt über Luk. 19, 16 übernahm.[1]) Und dass er sich nicht nur äusserlich der überlegenen Einsicht seines Kollegen Knopken gefügt, sondern innerlich geläutert aus dieser Krisis hervorgegangen ist, das dürfen wir im Hinblick auf das, was uns über seine fernere Thätigkeit berichtet wird, wohl annehmen. Wir sehen in seiner gesamten weiteren Wirksamkeit einen Mann vor uns, der die hohen Gaben und hervorragenden Eigenschaften, die er besass, ganz in den Dienst des Evangeliums gestellt hatte. Mit Eifer hat er nicht nur auf dem ihm zunächst befohlenen Arbeitsfelde seines Amts gewartet, — auch über die Grenzen desselben hinaus begegnen wir ihm hie und da als Reiseprediger, der mit seinem zündenden Wort die Herzen für die evangelische Wahrheit begeisterte. Besonders trat er als Zeuge des Evangeliums in den Vordergrund und lenkte die Aufmerksamkeit des ganzen Landes auf sich, als er im Jahre 1525 die Abgeordneten Rigas nach Wolmar begleitete und dort während des Landtages Tag für Tag der Gemeinde predigte. In grossen Scharen sammelten sich die evangelisch Gesinnten um ihn; um so heftiger war freilich auch der Widerspruch der katholischen Partei. Aber den durch seine Gegner wider ihn erregten Stürmen wusste er mit unerschrockenem Sinn entgegenzutreten. Als ein Erweis solch

[1]) Vgl. Gadebusch a. a. O. I, 2, S. 295.

kühnen geistesgegenwärtigen Mutes steht namentlich der Vorgang da, von dem Lohmüller in seinem Brief an Polenz und Tegetmeier selbst in seinem Tagebuch berichtet.[1]) Als eines Tages ein Dominikaner sich auf die Kanzel drängte, auf der Tegetmeier täglich zu predigen pflegte, da brachte er mit dem Zuruf „Bruder, steig herab, ich will zuerst predigen, predige du hernach“ den Eindringling zum Weichen. Als darauf die Hofleute aus Harjen und Wierland mit Drohungen auf den Mönch eindrangen und sich ein grosser Tumult erhob, verliess Tegetmeier die Kirche und begab sich auf den St. Antoniuskirchhof, wo er dem Volk, das ihn in unübersehbaren Scharen begleitet hatte, eine gewaltige Predigt über Jes. 1, 11—15 hielt.[2]) Bald darauf erhielt er von Plettenberg die ausdrückliche Erlaubnis, wieder in der Kirche zu predigen, und machte von derselben bis an das Ende des Landtages treulich Gebrauch, ohne dass jemand ihm zu widersprechen oder ihn zur Rechenschaft zu ziehen gewagt hätte.

Dass es ihm bei seinem energischen Vorgehen nicht immer gelang, seinem exzentrischen Wesen Zaum und Zügel anzulegen, kann uns nicht wundern. Bei dem 1524 in Riga vorgekommenen Exzesse war er, so viel wir wissen, nicht beteiligt gewesen. In Wolmar aber, wo zuerst[3]) Melchior Hofmann gepredigt hatte, und als dieser ge-

[1]) Taubenheim, Programm S. 17 und Tegetmeiers Tagebuch. Arndt II, S. 190 und Mittheil. XII, S. 505. Gadebusch I, 2, S. 323 und 324.

[2]) „Was soll mir die Menge eurer Opfer, spricht der Herr .... das Rauchwerk ist mir ein Greuel, ... ich bin derselben überdrüssig ... und wenn ihr schon eure Hände ausbreitet, verberge ich doch meine Augen vor euch, und ob ihr schon viel betet, höre ich euch doch nicht; denn eure Hände sind voll Bluts.“

[3]) Im Sommer 1523, vgl. Freedr. Otto zur Linden „Melchior Hofmann“. Haarlem 1885 S. 42, 47.

fangen gesetzt war, Tegetmeier mit seinem Zeugnis auftrat, kam es während seiner Anwesenheit zu tumultuarischen Auftritten, deren Ursprung freilich nicht klar zu erweisen ist; denn während Tegetmeier den schwarmgeistigen Kürschner für dieselben verantwortlich machte, schrieb dieser dem Rigaschen Prediger die Schuld an ihnen zu.

In Dorpat dagegen war Tegetmeiers Thätigkeit offenbar und geflissentlich darauf gerichtet, die von Melchior Hofmann daselbst hervorgerufene anarchische Bewegung der Gemeinde zu beschwichtigen und den aus den Fugen gegangenen Bau der kirchlichen Verhältnisse auf ein solides Fundament zu gründen. Vom Rat zu Dorpat berufen, hat er daselbst während des Februar 1525 durch tägliche Predigten und Vorträge die Gemeinde in ihrer christlichen Erkenntnis zu fördern und durch die Ausarbeitung einer Kirchen- und Gottesdienstordnung die Gemeindeverhältnisse zu regeln gesucht. [1])

Was das Verhältnis der Rigaer Reformatoren zu Hofmann anlangt, so scheinen sie damals noch keine ernstlichen Bedenken gegen seine Lehren gehegt zu haben, denn er sendet aus Riga, wo er eine Unterredung mit Knopken und Tegetmeier gehabt haben muss, eine Bescheinigung dieser beiden Männer an die Dorpatenser, dass nach beider Zeugen Mund „das Evangelium von christlichen Lehrern nicht anders vorgetragen werde und nicht anders in der Schrift gegründet sei, als er es verkündigt habe.“ [2])

Erscheint es uns befremdlich, dass die beiden Rigaer Prediger keine schärfere Kritik an dem Schwarmgeist geübt, so dürfte dieses Befremden schwinden, wenn wir

[1]) Vgl. zur Linden, S. 60 und Melchior Hofmann door. W. J. Leendertz. Haarlem 1883 S. 27.

[2]) zur Linden, S. 59. Brachmann, Die Ref. in Livland. S. 70, 71.

berücksichtigen, dass es ihm bald darauf gelang, von Luther selbst ein ähnliches Zeugnis zu erlangen. Der Dorpater Rat hatte ihm eine weitere Wirksamkeit daselbst nur unter der Bedingung gestattet, dass er Zeugnisse anerkannter theologischer Autoritäten über die Richtigkeit seiner Lehre beibringe. Nachdem er nun zuerst das ihm günstige Zeugnis der Rigaer Reformatoren erlangt hatte, begab er sich nach Wittenberg. Bei der Geschicklichkeit, seine eigentlichen Grundanschauungen im Verkehr mit den dortigen Theologen zu verhüllen, gelang es ihm, Luther und Bugenhagen für sich zu gewinnen und auch von ihnen das gewünschte Zeugnis zu erlangen. Als er nun, auf Luthers Autorität pochend, bei seiner Rückkehr nach Livland nicht nur den hiesigen Predigern gegenüber einen übermütigen Ton anschlug, sondern auch mit seiner schwarmgeistigen Lehre immer unverhohlener hervortrat, da wandten sich zunächst die livländischen Theologen mit Entschiedenheit gegen ihn. Darauf öffneten sie auch Luther durch ein Schreiben an ihn die Augen, so dass er an Nikolaus Amsdorf am 18. Mai 1527 schrieb: „Ich habe ein ernstes Schreiben erhalten wegen meines Zeugnisses, das ich thöricht und getäuscht jenem (Hofmann) gegeben hatte.“ [1])

Wenden wir uns nach dieser Abschweifung wieder den Vorgängen in Riga zu und verfolgen wir den Gang der Entwickelung, den die Reformation hier nahm, so tritt uns als bedeutsames Moment in dem Fortgang derselben die Vermehrung der geistlichen Arbeitskräfte entgegen, die in den Dienst des Evangeliums gestellt wurden. Ausser

[1]) zur Linden, S. 68 Anm. Luthers Briefe herausgegeben von de Wette III, S. 178; vgl. auch Luthers Brief v. 14. März 1528 an Wilhelm Pravest, de Wette III, 294, in dem er ernstlich vor Melchior Hofmann warnt und empfiehlt, ihn durch die Obrigkeit von den Kanzeln fern zu halten.

Joachim Möller, welcher Knopken nach Riga begleitet hatte, und Sylvester Tegetmeier, der ihm bald nach seiner förmlichen Anstellung an der Petrikirche als Mitarbeiter an dem begonnenen Werk in der Gemeinde zu St. Jakob an die Seite gestellt war, wurde noch eine ganze Anzahl evangelischer Prediger nach Riga berufen. Als solche werden von Bergmann [1]) folgende namhaft gemacht: Lorenz von Scheden, Nikolaus Ramme, Peter Schepink, J. Lüder, Nikolaus Holst, Paul Wreding, Stephan Brämer, Joh. Eck.

Der Erzbischof, der weder den an ihn ergangenen Bitten um kirchliche Reformen hatte nachkommen wollen, noch entschiedene Massregeln gegen die Evangelischen anzuwenden wagte, schlug nun den Weg heimlicher Klage ein. [2]) Er sandte 1523 drei Mönche an den Papst und den während des Aufenthalts Karls V. in Spanien den Reichsangelegenheiten vorstehenden Markgrafen Philipp von Baden, um ein strenges Einschreiten gegen die Evangelischen und die Achterklärung über Riga zu veranlassen.[3]) Die Rigenser erfuhren davon, achteten aber wenig darauf. Ehe der Kaiser nach Livland käme, meinten sie, würden seine Reiter müde und matt werden. Und wenn er mit einem grossen Heere käme, müsste er durch Hunger grosse

[1]) Festschrift zur Säkularfeier der Ref. S. 37 Anm.

[2]) Worin die Klagen bestanden, mag zum Teil aus dem Briefe des einen der abgesandten Boten, Antonius Bomhower an den Kustos der Minoritenbrüder in Riga ersehen werden, der später in das Revaler Ratsarchiv gekommen war und neuerdings daselbst aufgefunden ist. In diesem vom 19. Nov. 1523 datierten Briefe wird darüber geklagt, die Lutherischgesinnten hätten die Mönche in Riga mit List und Gewalt zum Abfall vom Papsttum zu verführen gesucht und ihnen allerlei Unrecht zugefügt, vgl. G. von Hansen „Die Kirchen und ehemaligen Klöster Revals". 3. Aufl. Reval 1885 S. 132 ff.

[3]) Chyträus S. 380.

Not leiden, käme er aber mit wenigem Kriegsvolk, so wollten sie ihn leichtlich schlagen. [1])

Schon unterwegs hatten die Mönche sich dessen gerühmt und in einem nach Riga gesandten Briefe berichtet, sie hätten einen Befehl erwirkt, nach dem in Riga alles beim Alten bleiben und die Ketzer aus der Stadt vertrieben werden sollten, widrigenfalls die Stadt in die Acht erklärt und mit scharfen Strafen heimgesucht werden würde. Dieser Brief war von den Evangelischen aufgefangen worden, sein Inhalt wurde bekannt, und nun riss den Bürgern die Geduld. Sie lauerten den Mönchen bei ihrer Landung auf. Einer war bei Dünamünde ans Land gestiegen, die beiden anderen aber wurden gefangen genommen. Unter ihnen war der eine der bekannte Fabeldichter Burkhard Waldis, welcher im Gefängnis den evangelischen Glauben annahm und darauf die Freiheit erhielt. Der andere war der schon oben erwähnte Antonius Bomhower, über den ein im Revaler Ratsarchiv aufgefundenes Schreiben Andreas Knopkens uns noch weitere Kunde bringt und von dem sogleich eingehender gehandelt werden soll.

Zuvor sei nur noch kurz über die weiteren Folgen des erzbischöflichen Unternehmens berichtet. Die Gefangennehmung der Mönche hatte die katholische Geistlichkeit aufs äusserste aufgebracht. Die Drohungen und Schmähreden, in denen sie ihrem Zorne Luft gemacht haben mögen, reizten die Bürger aber um so mehr und erbitterten u. a. auch den Rigaschen Hauskomtur Hermann Hoyte derart, dass er eines Tages den im Schwarzhäupterhause versammelten Bürgern eine Knotenpeitsche sandte, mit der sie die Pfaffen, Mönche und Nonnen aus der Stadt treiben sollten, um Ruhe und Frieden zu haben. [2]) Dieses Ungewitter wollte die

[1]) Hiärn S. 194.

[2]) Hiärn S. 194. Gadebusch, Livl. Jahrb. I, II S. 297.

katholische Geistlichkeit nicht abwarten, sondern zog am Karfreitag 1523 mit Kreuzen und fliegenden Fahnen unter Androhungen des unausbleiblichen Untergangs der Stadt aus Riga hinaus. Als aber dieses Gottesgericht ausblieb und es bald den ausgewanderten Pfaffen an dem Nötigen zu fehlen begann, kehrte allmählich einer nach dem anderen in aller Stille in die Stadt zurück.[1])

Um sich vor weiteren Angriffen des Erzbischofs zu sichern, fertigte nun der Rigasche Rat eine Apologie gegen die Klage Jasper Lindes aus, der er ein kurzes Glaubensbekenntnis hinzufügte, und sandte sie gedruckt an das Reichsregiment in Deutschland.[2]) Bis zu dem am 29. Juni 1524 erfolgten Tode des Erzbischofs Jasper Linde hatte die Stadt nun verhältnismässig Ruhe, und konnte die Sache der Reformation im wesentlichen ungehindert fortgeführt werden.

Ganz anders drohte die Lage der Evangelischen sich zu gestalten, als nun dem alten und schwachen Jasper Linde der energische, leidenschaftliche und gewaltthätige Johann Blankenfeld als Inhaber des erzbischöflichen Stuhles folgte.[3]) Als Bischof von Dorpat und Reval hatte er schon, wie wir gesehen, energische Massregeln gegen die Ausbreitung der evangelischen Bewegung zu ergreifen gesucht. Gegen Ende des Jahres 1523 war er dem alten Jasper Linde als Koadjutor beigeordnet, und als er nun das Erzbistum von Riga übernahm, da war er fest entschlossen, den Kampf gegen die immer weiter um sich greifende lutherische

---

[1]) Kelch S. 171.

[2]) Chyträus X S. 381, vgl. auch Brachmann S. 27, 28 und A. von Richter, Gesch. der deutschen Ostseeprovinzen. Riga 1857. I, 5 S. 260.

[3]) S. Brachmann S. 34. A. von Richter a. a. O. S. 261. Schiemann, Gesch. Livlands S. 304.

Ketzerei bis aufs Messer zu führen. Aber die Sache der Reformation war schon so weit erstarkt, dass auch die Angriffe dieses ihres erbittertsten und gefährlichsten Gegners sie nicht mehr aufzuhalten und zurückzudrängen vermochten, sondern nur dazu beitragen mussten, die Evangelischen in ihrem treuen Festhalten an der lutherischen Lehre und in ihrem Widerstande gegen die Beeinträchtigung ihrer freien Verkündigung zu stärken. Die Führung in diesem Kampfe übernahm naturgemäss die Bürgerschaft Rigas. Von vornherein trat sie dem neuen Erzbischof mit Entschiedenheit entgegen. Als er sie durch eine Botschaft zur Huldigung auffordern liess und ihr in einer Generalkonfirmation wohl einige Privilegien bestätigte, aber keinerlei Zugeständnisse in Glaubensangelegenheiten machte, verweigerte sie ihm nicht nur die Huldigung, sondern erklärte auch, sie würde überhaupt in Zukunft keinen Bischof oder Erzbischof mehr als Herrn empfangen.[1]) Seinen Zorn über diese Abweisung wagte er nun zwar nicht an dem mächtigen Riga auszulassen, um so rücksichtsloser aber liess er ihn die kleineren Städte empfinden. In Kokenhusen und Lemsal, wo das Evangelium zahlreiche Anhänger gewonnen, verjagte er die lutherischen Prediger und führte die römische Messe wieder ein.[2]) Die Rigenser konnten daraus ersehen, was ihnen und dem Lande bevorstände, wenn der Erzbischof zu schrankenloser Herrschaft gelangte. Sie wandten sich nun an Plettenberg und baten ihn um Schutz vor solchen Gewaltthaten des Erzbischofs, indem sie sich zugleich erboten, den Herrmeister als ihren einzigen Herrn anzuerkennen. Auf dem im Juli 1525 gehaltenen Landtage, demselben, auf welchem Tegetmeier seine zündenden Predigten hielt, wieder-

[1]) Schiemann, Gesch. Livl. S. 211.
[2]) Brachmann S. 35. Seraphim S. 271.

holten sie dieses Anerbieten und trugen zugleich darauf an, den Erzbischof von aller weltlichen Herrschaft auszuschliessen. Es geschah das auf Grund einer von Lohmüller verfassten Schrift, „dass Papst, Bischöfe und geistlich Stand kein Land und Leute besitzen, vorstehen und regieren möge“.[1]) Zu dem Befremden der Städte lehnte Plettenberg das Anerbieten Rigas ab und erklärte, Orden, Prälaten und Ritterschaften seien miteinander übereingekommen, sich gegenseitig in ihren Rechten und ihrem Besitz zu schützen. Nun wandten sich die Rigenser in heimlicher Botschaft an Albrecht, Markgraf von Brandenburg, den bisherigen Hochmeister des Ordens, der zum Luthertum übergetreten war und nun als evangelischer Fürst die Herrschaft über das Herzogtum Preussen angetreten hatte, und fanden ihn geneigt, den livländischen Städten, insonderheit Riga, seinen Schutz und Beistand zu gewähren. Als Plettenberg über diese Schritte Kunde erhielt und die drohende Gefahr erkannte, hielt er es doch für geboten, die Verhandlungen mit Riga wieder aufzunehmen, und diese führten nun zu einer Einigung. Der Herrmeister hielt seinen feierlichen Einzug in Riga, nahm die Huldigung der Stadt entgegen und, indem er für sich und seine Nachfolger im Meistertum die alleinige Oberherrschaft übernahm, versprach er, die Stadt in allen ihren Freiheiten und Privilegien zu schützen, und sicherte in einer Urkunde vom 21. September 1525 der lutherischen Kirche die weitgehendste Freiheit zu. Er versprach, die Stadt zu erhalten „bei dem heiligen Worte Gottes und dem heiligen Evangelio, das rein und klar verkündigt und angehört werden soll in der Stadt und in der Stadtmark, nach Inhalt und vermöge der heiligen biblischen Schriften alten und neuen Testaments, dazu auch

[1]) Brachmann S. 38.

bei demjenigen, was in Kraft desselbigen göttlichen Wortes verändert, erneuert und aufgerichtet werden sollte, zur Ehre Gottes und der Seelen Seligkeit, wenn man es mit kräftiger, heiliger, klarer Schrift beweisen, klar machen und vertheidigen könne und möge". [1])

So hatte sich Riga nach mancherlei Kämpfen seine Glaubens- und Bekenntnisfreiheit errungen und freien Raum für Predigt und Gemeindepflege gewonnen. Der Erzbischof, durch diesen Sieg der evangelischen Sache in Riga in die leidenschaftlichste Erregung versetzt, wandte sich nun ausser Landes um Hilfe, seine Briefe gingen nach Polen, seine Boten hinaus in das Reich und nach Rom. Bann und Acht wurden über das ketzerische Land verhängt. Aber die Zeiten waren vorüber, in denen diese Mittel noch ihre einschüchternde Wirkung übten. Man einigte sich in Livland dahin, dass man „die Briefträger und Pfaffendiener in sothanen Sachen, wo man ihrer habhaft werde, aus dem Wege schaffen und vor den Thoren der Stadt aufhängen sollte". [2]) Durch das Misslingen seiner Pläne bis aufs äusserste gereizt, knüpfte der Erzbischof nun auch Verhandlungen mit den Russen an. Mit Nowgorod und Pleskau trat er in Verbindung, ja mit dem Grossfürsten von Moskau pflog er Verhandlungen und empfing eine geheime russische Gesandtschaft in Neuhausen. Damit hatte er sich vor der ganzen Bevölkerung als Landesverräter gebrandmarkt, alles wandte ihm, als die Kunde von der geplanten Verbindung mit den Moskowitern sich verbreitete, den Rücken, auch Plettenberg kannte nun keine Rücksicht und Schonung mehr. Auf seine Aufforderung besetzte die stiftische Ritterschaft die

[1]) Schiemann, Gesch. Livl. S. 215, 216. Brachmann S. 54, 55. Brevern S. 52.

[2]) Seraphim S. 295. Schiemann S. 217.

Burgen Blankenfelds und nahm ihn am 23. Dezember 1525 auf seinem Hauptschloss Ronneburg gefangen.[1]) Der nächste Landtag sollte über sein Schicksal entscheiden. Völlig isoliert, suchte er durch Plettenbergs Vermittelung einen Ausweg aus seiner trostlosen Lage. Durch eine scheinbare Unterwerfung unter den Meister und Orden gelang es ihm, das Äusserste von sich abzuwenden und die Freiheit zu erlangen. Aber im Lande hielt er sich nicht mehr für sicher. Im August 1526 verliess er Livland, um beim Kaiser und Papst die Lösung seiner eidlichen Verpflichtungen und die Aufhebung der mit dem Orden geschlossenen Stipulationen zu erwirken. Aber noch ehe er den Kaiser erreichte, starb er in Spanien am 9. September 1527.[2]) In ihm war der erbittertste und entschlossenste Gegner der Reformation aus dem Leben geschieden. Der auf Plettenbergs Rat zu seinem Nachfolger gewählte Dompropst Thomas Schöning, eines Rigaschen Bürgermeisters Sohn, war wohl gleichfalls der neuen Lehre abhold, doch war sein Hauptstreben darauf gerichtet, wieder in den Besitz der erzbischöflichen Rechte und Güter zu gelangen, und als man ihm hierin entgegenkam, bestätigte er den Lutheranern ihre kirchlichen Rechte und Freiheiten.

Am Schluss dieses Abschnitts können wir nicht umhin, noch mit einigen Worten auf Plettenbergs Verhalten zu der Reformation und ihren Trägern einzugehen. Wie sich aus dem in unserer Darstellung gelegentlich über ihn Beigebrachten ergibt, ist er der Reformation niemals geradezu feindlich entgegengetreten, hat vielmehr von Anfang an ein

---

[1]) Seraphim S. 296. Schiemann S. 216.

[2]) Grefenthal, Mon. Liv. ant. V S. 56. Schiemann S. 221. Seraphim S. 305. Brachmann S. 92. A. von Richter I, II S. 270.

ruhig abwägendes, ja mehrfach unverkennbar wohlwollendes Verhalten ihr gegenüber beobachtet. Aber offen und entschieden hat er nicht für sie Partei genommen. Es fehlte ihm dazu die volle innere Anteilnahme des Herzens an der Sache des Evangeliums. Zugleich aber war der in hohem Greisenalter stehende Mann eines solchen Aufschwunges auch wohl nicht mehr fähig. Das zeigte sich namentlich, als die Stände des Landes auf dem Landtage zu Wolmar 1526 in ihn drangen, dem Beispiel Herzog Albrechts von Preussen zu folgen und als evangelischer Fürst die Herrschaft über ganz Livland zu übernehmen. Er entschied sich aus diplomatischen Gründen dagegen. Diese Entscheidung hat von alters her in den Darstellungen jener Geschichtsperiode eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren. Mag man es aber auch noch so sehr bedauern, dass er sich nicht „im Vollbewusstsein der Zeit von ihrem Angelpunkte, der Reformation ergriffen, an die Spitze dieser Bewegung gesetzt“,[1]) dass er, um mit Seraphim[2]) zu reden, nicht genial, sondern nur korrekt gehandelt, wie er es nach seinen Anlagen und nach seinen Anschauungen von dem, was dem Lande frommte, ja auch nicht anders konnte; „es steht uns Spätgeborenen“, wie Dalton mit Recht bemerkt, „nicht an, müssige Folgerungen zu ziehen, wie die Verhältnisse geworden wären, wenn die leitenden Gestalten anders veranlagt gewesen; auch in den Schranken, die Gott einer hervorragenden leitenden Persönlichkeit zieht, weist er der Geschichte den Weg an, den sie in einem Volke wandeln soll“. Und in dem vorliegenden Fall dürfte es uns auch kaum schwer fallen, zu erkennen, worin das Heilsame und der Reformation Erspriessliche dieser Gotteswege

[1]) Dalton, Verfassungsgeschichte der luth. Kirche in Russland. S. 51.

[2]) a. a. O. S. 298.

bestand. Wohl hätte eine offene Parteinahme für die Reformation von seiten eines Mannes, wie Plettenberg, der als sieggekrönter Held auf dem Schlachtfelde, wie als weiser Regent in Friedenszeiten nicht nur in Livland, sondern weit über seine Grenzen hinaus in höchstem Ansehen stand, den äusseren Fortgang der Reformation in nicht geringem Masse beschleunigt. Aber reichere innere Förderung ist ihr ohne Zweifel aus dem Verhalten erwachsen, das der umsichtige Staatsmann mit seinem nüchternen, bedächtig abwägenden Wesen ihr gegenüber beobachtete. Indem er die reformatorische Bewegung in seinem Herrschaftsgebiete sich im ganzen ungehindert entfalten liess, ohne ihr doch seinerseits direkten Vorschub zu leisten, indem er sowohl die gewaltsamen Angriffe der Gegner auf die evangelische Gemeinde abwehrte, als auch dem allzu stürmischen Vorgehen ihrer Heisssporne einen Zügel anlegte, hat er seinerseits dazu mitgewirkt, die Reformation in die rechten Bahnen zu leiten und sie auf denselben zu erhalten. Ihre Anhänger wurden dadurch vor der Versuchung bewahrt, sich auf Menschen zu verlassen und Fleisch für ihren Arm zu halten. Zugleich aber wurden die Führer der evangelischen Gemeinde durch das Fehlen äusserer Stützen und weltlicher Förderungsmittel in die rein geistliche Arbeit hineingeleitet, durch welche allein das ihnen befohlene Werk innerlich gefestigt und zu gedeihlichem Fortgange gebracht werden konnte.

Einen solchen gesegneten Fortgang hat denn auch unter Gottes Beistand das Werk der Reformation in Riga und Livland gehabt. Immer weiter breitete sich die neue Lehre aus, immer williger folgte die Bevölkerung des Landes dem Rufe der Boten, die ihr die evangelische Wahrheit verkündigten, immer zahlreicher wurden die Anhänger derselben in Stadt und Land und in demselben Verhältnis

wuchs auch die Zahl der evangelischen Lehrer und Prediger, die mit Treue und Hingebung ihres Amtes in den Gemeinden warteten, mit Freudigkeit das Evangelium verkündigten und mit Fleiss und Sorgfalt das durch ihre Predigt geweckte geistliche Leben pflegten und förderten.

Dass in der That die livländischen Prediger es nicht nur auf die Ausbreitung des Evangeliums abgesehen hatten, sondern sich auch mit grosser Treue die Gemeindepflege und Zucht angelegen sein liessen, dafür dient uns als Beispiel ein Vorgang in der Rigaschen Gemeinde, über den uns jener oben erwähnte Brief Andreas Knopkens in Sachen des Antonius Bomhower berichtet. Es wird durch denselben eine Seite der pastoralen Wirksamkeit unseres Rigaschen Reformators beleuchtet, die uns bei den spärlichen Nachrichten aus jener Zeit sonst völlig unbekannt geblieben wäre. Es handelt sich hier nämlich um einen Akt der Kirchenzucht, dessen Vollzug nicht nur zur Charakterisierung Knopkens, sondern der gesamten kirchlichen Zustände Rigas in der damaligen Zeit in hohem Grade bedeutsam ist [1]) und auf den wir daher genauer eingehen müssen. In der in Riga gegen Antonius Bomhower geführten Untersuchung hatte sich ergeben, [2]) dass sich Bomhower ausser durch den dem Erzbischof geleisteten Botendienst noch durch Absendung einer Tonne über Lübeck nach Reval, deren Inhalt verdächtig erschien, kompromittiert hatte. [3]) Nach längeren, auf Bitte der Rigenser

---

[1]) Vgl. Th. Schiemann. Antonius Bomhouver und Andreas Knopken, eine Episode aus der Reformations-Geschichte Rigas. Baltische Monatsschrift Bd. XXXII Reval 1885 S. 357 ff.

[2]) Nach darüber im Revaler Archiv befindlichen und von Schiemann benutzten Berichten.

[3]) Über die empörenden Mittel der Erbschleicherei, um deren willen er seinen Neffen und Mündel Huldermann 1521 ins Mönchtum gedrängt hatte, vgl. Seraphim S. 259, 260.

in Reval angestellten Nachforschungen hatte man daselbst die Tonne aufgefunden, welche in der That eine Anzahl den Übersender kompromittierender Schriften enthielt. Infolgedessen ward er in Riga in um so strengerem Gewahrsam gehalten, um auf dem nächsten Landtage sein Urteil zu empfangen. Auf Vorstellung des Revaler Rats, zu der dieser durch einen Bruder des Gefangenen, den Revalschen Ältermann Barthel Bomhower bewogen war, und auf feierliche Bürgschaft seiner Angehörigen wurde er aber in Riga auf freien Fuss gesetzt und dem lutherischen Geistlichen der Stadt zur Unterweisung im rechten Glauben übergeben. Über die mit ihm unternommenen Bekehrungsversuche, sein Verhalten denselben gegenüber und das Verfahren, das an ihm geübt wurde, berichtet uns nun ein Originalbrief Andreas Knopkens vom 12. Februar 1527, den Schiemann im Revaler Ratsarchiv aufgefunden und in seinem oben erwähnten Artikel mitgeteilt hat.

Wir lassen den Brief nach der Übertragung Schiemanns ins Hochdeutsche folgen:

Gnade mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und unserem Heilande Jesu Christo. Ehrsamen wohlweisen Brüder in Christo. Es läuft ein gemein Gerüchte hier zu Riga, wie (Gott bessers) Antonius Bomhower um eure Stadt her gar wunderlich und unverschämt wider das heilige Evangelium handeln und predigen soll, welches uns der Allmächtige aus blosser Gnade wieder erwecket und gesandt hat. Solches glaube ich dann wohl von ihm, denn ich kenne seinen unverschämten Kopf und sein gottloses Herz gar wohl. Er pflegt der Wahrheit zu widerstreben, wie Jannes und Jambres dem Moses; denn das ist aller Ketzer und Verkehrten Art und Sinn, nach St. Paulus Lehre 2. Thess. 3. Und dazu rühmt er sich noch, er habe hier aus der Disputation und Handlung, die zwischen ihm,

den Meinen und mir geschehen ist, grossen Preis, Victoria und Triumph eingelegt. Das aber mit der Wahrheit zu beleuchten, wird ihm viel zu schwer fallen. Nicht dass ich es ihm missgönnte und den Ruhm an mich reissen wollte: die Wahrheit, Christus und sein heiliges Wort haben die Braut von der Bahn geführt und das Feld behalten, ihnen allein eignet Preis, sie haben uns Mund und Weisheit gegeben, dass unsere Widersacher nicht widerstreben, noch widersprechen können. Ich bin deshalb genötigt, aus christlicher Liebe und Pflicht den Handel zwischen ihm und mir in Kürze aufzudecken, damit er nicht mit seinen Schafskleidern und gleissenden Worten die Einfältigen in eurer Stadt irreleite. Denn der Engel Satans pflegt eines frommen Engels Kleid anzuthun, wenn er morden und verführen will, also auch seine Diener: je frommer und stiller sie äusserlich scheinen, je voller sind sie im Herzen von Gift und falscher Lehre, und ist nicht alles Gold, was von aussen gleisset. Damit ihr euch nun in dieser Sache zu schicken wisset (indem sie nicht ein Kleines, sondern ewig Gedeihen oder Verderben angehet), bin ich veranlasst, euch zu schreiben, da ja niemand von einer Sache besseren Bescheid geben kann, als wer sie selbst geführt oder gehandelt hat.

Nikolaus Rham hat gepredigt, dass, obgleich die Menschen nach der Strenge und Aufrichtigkeit des Gerichtes göttlicher Majestät am jüngsten Tage, da Christus seine Feinde erschrecket (Matth. am 12.), auch für alle unnützen und losen Worte dem Herrn Rede und Antwort geben sollen: so dürfe doch diese Strenge die Christen nicht niederbeugen, denn sie sollen, wie der Herr selbst sagt (Johannis 3) nicht gerichtet werden, sondern selbst richten Engel und Welt (1. Korinther 6); wider sie aber als die Auserwählten Gottes solle niemand Klage bringen, denn Gott selbst hat sie ge-

rechtfertigt durch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi, wie es Paulus (Römer am 8.) hell und klar leget. Als dies Antonius Bomhower gehört hat, ist er zur Stunde an diesem gnadenreichen Worte des Geistes geärgert worden und hat gemeint, dass alle diejenigen vor Gott Christen wären, die vor der Welt den Namen trügen. Und ist hereingeplumpet mit seinem Brief, dass man mit solchem Preise der Gnade und Barmherzigkeit Gottes die guten Werke verwürfe und den Sünden Raum gebe. Und weiter sagte er, es müssten die Christen sich auch richten lassen und wegen der Sünde, die nach der Taufe geschehen, Antwort geben, sie entweder hier mit Werken vergelten oder hernachmals.

Auf diese Meinung des Briefes ist er vorgefordert und von etlichen Bürgern und Brüdern, die gegenwärtig waren, gefragt worden, ob er diese Meinung auch mit der Schrift verfechten und bewähren könne, denn wir hätten gelehrt und die Unsrigen von uns gehört, dass der blosse Glaube an Christum allein sündlos mache (Römer 3, Joh. 1) — beides nach und vor der Taufe. Er sprach „Ja", wenn man ihm nur Gehör und Glauben geben wolle.

Darauf sind Nikolaus Rham und ich von der Gemeinde dazu genötigt worden, mit ihm eine gemeine Disputation vor jedermann zu halten. Wie denn auch geschehen ist im Dome vor einem ehrsamen Rate, der zugegen war, vor Bürgern, Gesellen und ganzer Gemeinde, welchen denn auch nach der Lehre Pauli (1. Kor. 9) das Gericht befohlen ist.

Wie er darin nicht mit Gewalt, sondern durch die unwidersprechliche Wahrheit des göttlichen Wortes zurückgelegt und niedergeworfen wurde, wäre zu lange zu erzählen, auch werden es alle, die damals gegenwärtig waren und nicht wider ihr Gewissen reden wollen, bezeugen. Als er aber, mit Gottes Wort gedrängt, verstummte und Gottes Schrift, die er nicht leugnen konnte, den Preis nicht geben,

noch seinen Dünkel fallen lassen wollte, da sagte man ihm auch: Antoni, du bist als ein Hase, der vor das Netz gejaget, sich umwendet und nicht hinein will, also fällst auch du, wenn du mit der Schrift gedrängt wirst, wider dich zu bekennen, auf eine andere Materie. Nach der Disputation aber (als denn St. Paulus lehret 2. Thess. 3: Haltet ihn nicht als einen Feind, sondern ermahnet ihn als einen Bruder) nahmen ich, Nikolaus Rham und sein Wirt Heinrich Kaffmeyster, ihn zwischen uns und führten ihn, auf dass er sicher sei. Wo nicht, hätten ihn die Jungen mit faulen Eiern und Schlimmerem beworfen. Wie er denn auch selbst sprach: Per deum, vos juxta christianae caritatis regulam agitis mecum, etiam inimico benefacientes; quod si vos in mea essetis manu, sicut ego in vestra, nequaquam tam mansuete vobiscum agerem (bei Gott! ihr verfahrt mit mir nach der Vorschrift christlicher Liebe, indem ihr auch dem Feinde Gutes thut; wäret ihr in meiner Hand, wie ich in der eurigen, ich würde keineswegs so säuberlich mit euch verfahren). Danach ist die Gemeinde von beiden Stuben samt den Schwarzenhäuptern auf der grossen Gildenstube zu Hauf gekommen und ich mit den Meinen samt ihm erschienen dort, ein Urteil für oder wider uns zu hören. Seine Meinung aber wurde als eine gottlose, irrige und teuflische verdammt, die unsrige auf Grund der Schrift für eine göttliche, heilsame und wahrhaftige erkannt. Darauf forderte man von ihm, er möge von der seinen lassen und unserem so wie Gottes Worte beifallen; das aber war er auf keinerlei Weise zu thun gesonnen, sondern bestand noch härter als zuvor auf der seinigen. Damit wir ihn aber nicht übereilten, und weil wir gerne in Güte mit ihm reden wollten, nahmen wir ihn darauf nochmals zu uns auf die Gildenstube, mit seinem vorgenannten Wirte, mit Hinrich Warmbecke und et-

lichen mehr, ob er nicht dem Worte Gottes und der Schrift seinen Dünkel unterwerfen wolle und Gott für klüger anerkennen wolle als seinen Verstand. Aber wir erlangten so viel Äpfel als Nüsse und es ging uns, wie man sagt: Ein alter Hund ist schwer zahm zu machen (èrlangeden auers appelle so vele alse noethe und gingk uns alse men secht: Eyn alth hundt is quadt bendich tho maken).

Damit nun aber alles ordentlich und ohne Frevel zugehe, wurden danach etliche Verordnete aus der Gemeinde an einen ehrsamen Rat gesandt, dass sie sich hieran nicht kehren wollten, sondern man müsste nach Inhalt des göttlichen Wortes mit ihm handeln, doch den Rechten und allem, was ein ehrsamer Rat wider ihn hätte, unvorfänglich. Danach ward mir von Abgesandten der Gemeinde auferlegt, ihn in den Bann zu thun und als einen Widerspenstigen aus der Gemeinde zu verstossen, dass ein jeder ihn vermeide, bis dass er seinen aufgeblasenen Sinn dem Worte Gottes unterwürfe, gefangen gebe und Gnade begehre. Welches auch in Kraft göttlichen Wortes geschehen, und öffentlich, vom Predigtstuhl aus, ist er als ein abgeschiedenes Gliedmass abgerufen (affgeschreghen) worden. Darauf aber hat er wenig gegeben, ist von hinnen gezogen und hat mit keinem Worte nach der Absolution gefragt. Da nun in dieser Sache nicht die Person des Bannenden, sondern das Wort Gottes allein anzusehen ist (wahrlich, ich sage euch, was ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, Matth. 18) und die Sache, um welche man verbannt wird, zweifle ich nicht, dass euere ehrsame Weisheit wohl spüren und merken wird, wie es um vorbenannten Bomhower steht. Deshalb bin ich genötigt, einen jeden zu warnen, dass er sich seiner entschlage und, wie St. Paulus 1. Kor. 3 lehret, mit ihm weder esse noch trinke, wenn er nicht gleicher Pein und Strafe vor Gott

unterworfen sein will. Die Summe der Handlung und Disputation werdet ihr bei eueren Predigern finden, die euch in dem Herrn befohlen sein mögen.

Dat. Riga, 12. Febr. Anno 1527.

E. E. W. gutwilliger Diener Andreas Knopken, der Gemeinde Gottes zu Riga Diener im Worte.

Es ist in der That ein kostbares Dokument, das uns in diesem Briefe aufbehalten ist, um so wertvoller, als es uns an sonstigen näheren Nachrichten über Knopkens pastorale Thätigkeit in so empfindlicher Weise gebricht.

Fassen wir zunächst den Verlauf des geschilderten Vorgangs auf Grund des Briefes ins Auge.

Nachdem Antonius Bomhower seinen Unterricht empfangen, muss er sich anfangs zu dem Evangelium bekannt haben und der Gemeinde zugezählt worden sein. Sonst hätte diese nicht als über einen der Ihrigen urteilen und ihn in den Bann thun können. Darauf weist wohl auch die Stelle des Briefes „je frommer und stiller sie äusserlich scheinen, je voller sind sie im Herzen von Gift und falscher Lehre, und ist nicht alles Gold, was gleisset“. Wir können also Schiemann nicht beistimmen, wenn er meint, etwa ein Jahr nach der Freigebung Bomhowers sei nun die Zeit da gewesen, da er veranlasst worden, endlich Farbe zu bekennen. Ein Bekenntnis wird wohl schon vorausgegangen sein, auf Grund dessen er als Gemeindeglied angesehen worden war und als solches nun auch behandelt wurde. Zu der an ihm vorgenommenen Zuchtübung gab Veranlassung ein von ihm geschriebener und entdeckter Brief, in welchem er die Grundlehre des Evangeliums, die Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, geleugnet und behauptet hatte, man müsse seine Sünden hier oder dort mit Werken gut

machen. Da er sich anheischig gemacht, diesen seinen Satz als in der Schrift begründet zu erweisen, veranlasste die Gemeinde eine öffentliche Disputation zwischen ihm und den Pastoren Knopken und Ramm. [1]) Nachdem diese im Dom vor zahlreich versammelter Gemeinde gehalten worden, tritt diese „in ihren beiden Stuben" d. h. der grossen und kleinen Gilde mit der Brüderschaft der Schwarzhäupter im Saal der grossen Gilde zusammen, um das Urteil zu fällen. Sie erklärt, dass die beiden Pastoren auf dem Grunde des göttlichen Wortes stehen und Bomhower mit demselben überwunden haben. Da er den geforderten Widerruf verweigert und auch in einer zweiten Disputation bei seiner Ansicht beharrt, so gehen Abgesandte an den Rat und legen ihm den Beschluss der Gemeinde vor, mit Bomhower nach dem Worte Gottes zu verfahren, ohne übrigens damit dem etwaigen Entscheid des Rates vorgreifen zu wollen. Nachdem dieser nun offenbar auch konsentiert, wird Andreas Knopken der Auftrag erteilt, über Antonius Bomhower den Bann auszusprechen. Knopken entledigt sich dieses seines Auftrages, indem er Bomhower von der Kanzel als ein aus der Gemeinde ausgeschlossenes Glied proklamiert. Da der also Exkommunizierte sich durch die an ihm vollzogene Zucht wenig hat anfechten lassen und nach keiner Absolution begehrt, galt er nun auch als ein aus dem bürgerlichen Verkehr Ausgeschlossener, vor dem alle Glieder der Gemeinde in und ausserhalb seiner Parochie gewarnt werden mussten.

Der in diesem Briefe geschilderte Vorgang ist uns zunächst schon in sofern hochbedeutsam, als er uns einen lebendigen Einblick in den Gesamtzustand der evangelischen Gemeinde in Riga thun lässt. In geradezu überraschender Weise treten uns die Früchte der an ihr ge-

[1]) Einem der von Bergmann erwähnten Rigaer Prediger.

schehenen Arbeit vor Augen. Sechs Jahre etwa ist das Evangelium in Riga gepredigt worden,[1]) und welche Macht hat es geübt, welche Umwandlung in der Gesinnung der Bewohner hat es bewirkt! Die ganze Bürgerschaft ist für den evangelischen Glauben gewonnen, und so beherrscht dieser Glauben ihr gesamtes Leben, dass sie nicht nur sorgsam über die Reinerhaltung desselben wachen und einen Verleugner seiner Wahrheit aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschliessen, sondern ihn auch der bürgerlichen Rechte und des gesellschaftlichen Verkehrs für unwürdig erachten. Wie fest hält die Gemeinde an der reinen Lehre, wie zielbewusst ist ihr Handeln in einer Zeit, wo doch die verfassungsmässigen Ordnungen erst im Werden waren, wo die Stadt noch ihren Erzbischof hatte und das Räderwerk der früheren kirchlichen Verwaltung seinen altgewohnten Gang fortsetzte, als ob es von der neuen Strömung nicht berührt würde.[2]) Welche Schlüsse sich aus dem hier vorliegenden Bericht in betreff der sich anbahnenden kirchlichen Ordnung, die Gliederung der Gemeinde, ihr Verhältnis zum Rat und die kirchenregimentliche Stellung des letzteren ziehen lassen, das näher darzulegen, behalten wir uns für einen späteren Abschnitt vor. Hier sei nur hervorgehoben, was sich uns aus dem von Knopken geschilderten Vorgang in Bezug auf die Grundsätze und die Praxis der in der Rigaer Gemeinde geübten Kirchenzucht ergibt. In echt apostolischer Weise und entsprechend den Desiderien, wie sie Luther in der Vorrede zur deutschen Messe ausspricht, ist die Gemeinde die

[1]) Da sich Bomhower wahrscheinlich bald nach seiner Exkommunikation zu seinen Verwandten nach Reval begeben hat, so ist das an ihm geübte Verfahren wohl erst kurz vor Absendung des vom 12. Febr. 1527 datierten Briefes Knopkens geschehen.

[2]) Vgl. D. Hermann Dalton, Verfassungsgeschichte der evangel.-luth. Kirche in Russland, S. 56.

nächste Trägerin der Kirchenzucht. Sie fordert, nachdem sie sich durch einige ihrer Glieder vorläufig über den Thatbestand unterrichtet, ihre Pastoren zu einer öffentlichen Disputation mit dem irrenden Gemeindegliede auf, sie wohnt derselben bei, fällt das Urteil und beantragt die Ausführung desselben. Sie war dazu befähigt als eine aus innerster Überzeugung sich frei zusammenschliessende Gemeinde evangelisch gläubiger Christen, die, selbst im Glauben stehend, das durch Verletzung desselben gegebene Ärgernis lebhaft empfand und eine Reaktion dagegen als notwendig erkannt hatte. Je mehr eine Gemeinde den Charakter einer freien Glaubensgemeinschaft verliert und den eines staatskirchlichen Gemeinwesens annimmt, um so mehr büsst sie die Fähigkeit ein, als Gesamtheit Kirchenzucht zu üben. Wo sie überhaupt noch zur Beteiligung an der Zuchtübung herangezogen wird, geschieht das durch dazu bestimmte und geeignete Organe. Als solche waren in den lutherischen Gemeinden der Reformationszeit, als sie schon mehr oder weniger den Charakter des Staatskirchentums angenommen hatten, die sog. Kirchengerichte ins Auge gefasst, die aus angesehenen Gliedern der Gemeinde zusammengesetzt, in der Übung der Kirchenzucht den Pastoren zur Seite stehen sollten.[1]) Hier in Riga aber erscheint die Gemeinde in ihrer Gesamtheit noch unmittelbar an der Zuchtübung thätig. Als das ausführende Organ aber fungieren ihre Pastoren. Denn es handelt sich um die Ausübung der Schlüsselgewalt; und die Handhabung derselben im Lösen und Binden gebührt dem kirchlichen Amt.[2]) Die Pastoren haben im Verfahren gegen

[1]) Vgl. Wittenberger Gutachten von 1540 Corp. Ref. III, 965 u. Melanchthon de abusis emendandis Corp. Ref. IV, 548.

[2]) Vgl. die auf die Kirchenzucht bezüglichen Stellen bei Luther zu Matth. 18, 18 Erl. Ausg. 44, 93, 166 und Schmalkald. Art. von der Bischöfe Gewalt, Müllersche Ausg. S. 343.

Bomhower letzteren zu verhören, halten mit ihm sodann nach der Disputation in Gegenwart einiger Zeugen noch eine besondere seelsorgerische Unterredung, und Knopken vollzieht endlich, nachdem alle Bemühungen, ihn zur Umkehr zu bewegen, fruchtlos geblieben, an ihm vor versammelter Gemeinde die kirchliche Exkommunikation.

In Bezug auf die Stufen des Verfahrens werden die vom Herrn Matth. 18, 15—17 gegebenen Andeutungen befolgt. Zuerst befragen den Irrgläubigen „etliche Brüder", dann folgt die Verhandlung vor der Gemeinde, dann das von dieser und ihrem Vorstande gefällte Urteil und der Ausschluss. Dass dieser Ausschluss sich nicht nur auf die Gnadenmittelgemeinschaft, sondern auch auf den bürgerlichen Verkehr bezieht, ist wiederum durch die Beschaffenheit der Gemeinde als einer lebendigen Glaubensgemeinschaft bedingt. Wie in der apostolischen Gemeinde nach 1. Kor. 5, 2; 9, 13; Tit. 3, 10, so konnte auch hier zu der äussersten Konsequenz der Gemeinschaftsentziehung fortgeschritten werden, während bei dem Vorwalten des anstaltlichen Charakters der Kirche der Ausschluss aus der Sakramentsgemeinschaft als letzte mögliche Stufe der Kirchenzucht dasteht.

Was endlich den Zweck der Kirchenzucht anlangt, so war derselbe in Hinblick auf die Gemeinde das Abthun des gegebenen Ärgernisses nach 1. Kor. 5, 6; 2. Tim. 2, 17. Es geschah, da das verirrte Glied sich nicht gewinnen liess, durch Ausscheidung desselben aus der Gemeinde. Mit Beziehung auf den irrenden Bruder aber war der Zweck die Wiedergewinnung und Besserung desselben (entsprechend 1. Kor. 5, 5; 2. Thess. 3, 14; 1. Tim. 1, 20; Judae 23). Dass man den Bann nicht als einen Akt strafrichterlicher Gewalt angesehen, sondern auch bei der Exkommunikation noch die Umkehr des Exkommunizierten bezweckte, ergibt sich klar aus der Bemerkung, er habe, nachdem ihn der

Bann getroffen, nach keiner Absolution begehrt. Das Verlangen danach war also bei ihm erwartet und erhofft worden. Wäre es eingetreten, so hätte man mit der Absolution wohl die Rekonziliation mit der Gemeinde verbunden. Da die Hoffnung fehlschlug, erfolgte nun der völlige Bruch der Gemeinschaft.

Das Vorstehende ergibt sich aus dem Briefe in Bezug auf die Zustände der Rigaer Gemeinde. Und die Gestalt Knopkens selbst — wie lebendig tritt sie uns in diesem seinem Berichte entgegen! Wir sehen ihn vor uns, den eifrigen, im Worte Gottes fest gegründeten Mann, den treuen Hirten seiner Gemeinde, den gewissenhaften Verwalter und wachsamen Hüter der ihm vertrauten Güter. Wie männlich, fest und klar, wie lebendig und warm, vom Worte Gottes getragen, vom Geist des Glaubens durchweht geht seine Rede dahin, dazwischen von kernigem Humor und volkstümlichen Kraftworten gewürzt. Wie eng verwachsen ist er mit seiner Gemeinde, von ihrem Vertrauen getragen und sie wiederum sorglich auf dem Herzen tragend. In wie brüderlich herzlicher Gesinnung wendet er sich an die Glieder der Revaler Gemeinde, ihre Irrtümer berichtigend, sie freundschaftlich mahnend und ernstlich warnend, — und in allem dem Bewusstsein der Gemeinschaft in dem Einen Glauben auf dem Einen Grunde der Wahrheit lebendigen Ausdruck gebend.

„Man kann den Brief Knopkens nicht ohne Bewegung lesen", so müssen wir mit dem Herausgeber desselben sprechen. Diesem aber, dem eifrigen Forscher auf dem Gebiete der baltischen Geschichte, haben wir es zu danken, dass er uns durch Auffindung und Veröffentlichung des wertvollen Schriftstückes in den Stand gesetzt hat, das Bild des treuen Lehrers und eifrigen Predigers auch durch einen bedeutsamen Zug aus dem Wirken des ernsten Seelsorgers zu ergänzen.

Vierter Abschnitt.

Die Beziehungen der Wittenberger Reformatoren zu den evangelischen Gemeinden Livlands.

In unserer Darstellung ist schon wiederholt auf die Beziehungen hingewiesen worden, welche zwischen den Livländern und den Häuptern der Reformation in Deutschland bestanden. Bisher haben wir dieselben nur gelegentlich erwähnt, ohne näher auf das einzelne einzugehen. Bei der hohen Bedeutung aber dieser engen Beziehungen zwischen den Livländern und den Wittenberger Theologen für die Reformation in den baltischen Landen scheint es uns angezeigt, nun in dem folgenden Abschnitt den Briefwechsel zwischen den Rigensern und namentlich Luther etwas eingehender ins Auge zu fassen und im Zusammenhange zu beleuchten.

Ehe es zu einem solchen brieflichen Verkehr zwischen ihnen kam, hatten ja schon, wie wir gesehen, die Schriften des Reformators ihren tiefgreifenden Einfluss auf die Livländer ausgeübt. Durch sie waren die ersten evangelischen Bewegungen im Baltenlande hervorgerufen worden, und was nicht nur die einzelnen ihnen auch weiter an Stärkung und Befestigung ihres Glaubens zu verdanken gehabt, sondern wie wesentlich sie auch auf die Entwickelung und Gestaltung der gesamten Reformation in Livland eingewirkt, das ergibt sich uns, wenn wir den Gang derselben verfolgen, auf Schritt und Tritt.

Die verfassungsmässigen Zustände der jungen evangelischen Gemeinden der baltischen Lande, von denen später ausführlicher die Rede sein wird, die Art des disziplinaren Verfahrens, von dem wir oben berichtet, wären undenkbar, wenn nicht Luthers Schrift an den christlichen Adel

deutscher Nation die grossen bahnbrechenden Gedanken vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, von den Rechten und Pflichten der Gemeinde in der Ordnung und Pflege der kirchlichen Angelegenheiten zum Gemeingut der evangelischen Christenheit gemacht hätte. Ebenso ruht die Ordnung des Gottesdienstes in Livland, die wir in einem ferneren Abschnitt behandeln werden, unmittelbar auf den in dieser Beziehung grundlegenden und massgebenden Schriften des deutschen Reformators.

Zu diesen Allen zugänglichen Zeugnissen kamen nun aber noch besondere Kundgebungen Luthers, in denen seine direkten Beziehungen zu den Christen Rigas und Livlands ihren Ausdruck finden. In dem Briefwechsel, welcher zwischen ihnen geführt wurde, sprechen die Livländer dem grossen Reformator ihren Dank für alles aus, wodurch er auch ihnen ein geistlicher Vater geworden, und bitten ihn um Rat und Weisung in Bezug auf den Ausbau des ihnen befohlenen Werkes. Und in den Briefen, die er ihnen gesandt, in den Schriften, die er ihnen gewidmet, gibt er der Teilnahme, mit der er auch diese fernen Kinder der Reformation auf seinem Herzen getragen, einen so lebendigen Ausdruck, erteilt ihnen so eingehende Ratschläge und bietet ihnen namentlich in seinem grossen Sendschreiben von 1523 eine solche Fülle der Lehre, der Mahnung und des Trostes, dass diese Schriften nicht nur den damaligen baltischen Christen zur Stärkung ihres Glaubens und zur Befestigung ihrer Gemeinschaft mit der deutschen Mutterkirche gedient haben, sondern auch uns Spätgeborenen als ein teuerwertes Vermächtnis unseres Luther dastehen, das er der baltischen Kirche für ihre weiteren Wege und wechselvollen Geschicke mitgegeben hat.

Der Mann, welcher die Beziehungen der livländischen Gemeinden zu Luther zuerst angeknüpft und auch später

hauptsächlich vermittelt hat, war der Mag. Johann Lohmüller, früher Kanzler des Erzbischofs, seit 1520 Stadtsekretär und Syndikus in Riga. Von Anfang an ein Anhänger und eifriger Förderer der Reformation, hat dieser vielgewandte und welterfahrene Mann durch alle Stadien der livländischen Reformationsgeschichte hindurch die Rolle eines Vermittlers zwischen den verschiedenen mit einander konkurrierenden und einander gegenüberstehenden Faktoren dieser Geschichte gespielt. Als früherer Kanzler des Erzbischofs Jasper Linde mit den Intentionen, Schlichen und Künsten der geistlichen Herren wohl vertraut, dann als Hauptverwaltungsbeamter der baltischen Metropole zu allen übrigen Körperschaften und Ständen in nahe Beziehung gesetzt, war er der geeignete Mann, die Fäden der mannigfachen Verhandlnngen, die fort und fort nach allen Seiten zu führen waren, hin und her zu spinnen. Dabei hat er der Reformation so manchen guten Dienst geleistet und nicht wenig zur Befestigung und Stärkung der evangelischen Sache gethan. Aber durch dazwischen unterlaufende Unklarheiten seines Verhaltens hat er vielfach den Verdacht der Unlauterkeit, ja hie und da auch der Untreue auf sich geladen und sich manche arge Bedrängnis bereitet. Die älteren Historiker, namentlich der um die Veröffentlichung seiner wichtigsten Briefe und Schriften verdiente Taubenheim, aber ähnlich auch Brachmann und Dsirne,[1]) haben sich freilich bemüht, ihn den gegen ihn erhobenen Vorwürfen gegenüber zu rechtfertigen und als eine der Hauptstützen der Reformation in Livland hinzustellen. Demgegenüber ist auf der anderen Seite Schirren in seiner Verurteilung Lohmüllers doch wohl

[1]) Vgl. Taubenheim a. a. O. besonders S. 27, Brachmann S. 115, Dsirne S. 406 ff.

zu weit gegangen, wenn er ihn nicht nur als einen beispiellos schwachen Charakter, sondern geradezu als Verräter bezeichnet und darstellt.[1]) Hätte er sich wirklich als solcher erwiesen, so wäre die Ehrenerklärung, welche ihm am Ende seiner Laufbahn nach genauer Prüfung der gegen ihn erhobenen Beschwerden zuerst Plettenberg und dann auch der Rigasche Rat abgegeben, undenkbar gewesen.[2]) Bezogen sich die Beschwerden, um die es sich damals handelte, auch zunächst nur auf den von Lohmüller 1529 in Lübeck mit den Bevollmächtigten des Rigaschen Erzbischofs geschlossenen Vertrag, so hätte der Rat ihn doch nicht überhaupt als „treu, ehrlich und wohlgesinnt" bezeichnen können, wenn er sich wirklich in irgend einer Sache als Verräter benommen hätte. Im Hinblick auf sein gesamtes Verhalten wird ja freilich nicht in Abrede gestellt werden können, dass in demselben mancherlei Unklarheiten, Zweideutigkeiten und Widersprüche vorliegen, die ein vielfach berechtigtes Misstrauen gegen ihn erzeugten. Die Versuchung aber zu einem derartigen Verhalten lag bei den vorwiegend diplomatischen Aufgaben, die er unter den schwierigsten Verhältnissen zu lösen hatte, nur zu nahe. Und solche Versuchungen fanden in seinem schmiegsamen Wesen und seinem allerdings schwachen Charakter einen natürlichen Anknüpfungspunkt, Momente, die sein Verhalten wohl einigermassen zu erklären, aber freilich keineswegs überall zu rechtfertigen vermögen.[3])

---

[1]) Livländische Charaktere (Burchard Waldis) in der baltischen Monatsschrift 1861 Bd. III, S. 514.

[2]) Vgl. Taubenheim S. 27 und 28.

[3]) Vgl. das massvoll abgewogene Urteil über ihn bei Helmsing, Die Reformationsgeschichte Livlands in ihren Grundzügen dargestellt. Riga 1868 S. 40 ff.

Nun wir haben es hier zunächst weder mit seinem Charakter zu thun, noch ist es unsere Aufgabe, die verwickelten Fäden der von ihm geführten Verhandlungen zu verfolgen. Für uns kommt er im Zusammenhange unserer Darstellung als der Mann in Betracht, der den Briefwechsel mit Luther begonnen und hauptsächlich fortgeführt hat.

Sein von uns schon erwähnter Brief, in dem er Luther zuerst über die Vorgänge in Riga und Livland berichtet,[1]) ist vom 10. Oktober 1522 datiert. Im Eingang desselben wendet er sich an Luther, als den Heros, „der allen Blitzstrahlen der Welt unerschütterlich widerstanden", begrüsst ihn als den wahren Diener und Ausrichter des göttlichen Wortes, der in allen seinen Werken nur die Verherrlichung Jesu Christi und das Heil der durch ihn erlösten Seelen gesucht und sich als Führer zur evangelischen Wahrheit zu jedermann herabgelassen habe. Nachdem er hervorgehoben, wie auch bei ihnen in Riga ein grosser Teil seiner Schriften gekannt und gelesen sei, fährt er fort: „Daher habe ich als der geringste und unnützeste aller Knechte Christi, ... und als ein ehrerbietiger Jünger Deiner Gelehrsamkeit, der ich fast mein ganzes Leben mit Briefschreiben zugebracht und beinahe verbraucht habe (consumpserim vel prope consumarim), mich nicht enthalten können, auch an Dich zu schreiben, indem ich nicht zweifle, dass ich dem grössten Herolde des Evangeliums eine höchst angenehme Nachricht zukommen lasse, wenn ich in diesem Briefe melde, dass auch unser Livland als das letzte Land im Norden von Europa, welches vorher der christlichen Welt beinahe unbekannt war, das Wort vom Glauben und der reinen Lehre angenommen habe und das Reich des

[1]) S. Taubenheim S. 6—8.

Antichrists und der Seinen, wie auch deren eingewurzelten Aberglauben und Missbräuche allmählich mit Verachtung und Widerwillen betrachte; und dass dieses unter Deiner Fahne (te auspice) durch die Gnade unseres Erlösers Jesu Christi geschehen ist, welcher Dich ohne Zweifel zu diesem apostolischen Amte berufen hat.

Überdies ist Riga, die vorzüglichste unter den übrigen livländischen Städten, bei der ich als Sekretär in Diensten stehe, Christo noch mehr Dank schuldig. Denn wir haben zwei fleissige und zugleich unbezwingliche Herolde des göttlichen Wortes und Deiner Lehre unter uns, deren einer Andreas Modestinus aus der märkischen Stadt Küstrin, der andere Sylvester Tegetmeier aus der wendenschen Stadt Hamburg gebürtig ist, brave, gelehrte, ganz Christo ergebene und zur Ausbreitung des Evangeliums ausgesonderte Männer. Und zwar ist Andreas seit einiger Zeit durch ein apostolisches Schreiben Philipp Melanchthons für uns bestimmt worden. Beide aber sind so beschaffen, wie sie nur eine wahre christliche Gemeinde sich wünschen kann." Darauf bittet er Luther, er möge den ihm treu anhängenden Livländern, wenn er abgehalten sein sollte, ihnen eine Schrift zu widmen, wenigstens gelegentlich ein Wort des Grusses und Trostes zukommen lassen. Er schliesst mit dem Wunsche, Luther möge ihr Paulus, und sie mögen zugleich Christi sein, in welchem ihm alle gläubigen Livländer und besonders die Bewohner Rigas ihr Lebewohl sagen.

Neben dem Zeugnis über den Eingang, den das Evangelium in Livland gefunden, und der Treue, mit der seine Bekenner an Luther hingen, interessiert uns in diesem Briefe vor allem, was Lohmüller über Knopken schreibt. Dass derselbe statt seines Familiennamens schlechthin den Namen Modestinus trug, beweist, wie tief sich der Eindruck der

mit diesem Ausdruck bezeichneten Eigenschaften seiner Umgebung eingeprägt hatte. Von hervorragender Bedeutung ist uns ferner, aus diesem Briefe zu erfahren, dass Melanchthon ihn mit einem besonderen Empfehlungsschreiben in Riga eingeführt hat. Zu diesem Schreiben, dessen Gewicht der Ausdruck „apostolica scripta“ uns kennzeichnet, ist Melanchthon offenbar durch Bugenhagen veranlasst worden, der ja aus Treptow nach Wittenberg gegangen war und daselbst über seinen Kollegen berichtet haben mag. Leider ist dieser Brief uns nicht erhalten worden, es bleibt uns Livländern aber ein wohlthuendes Bewusstsein, dass unser Rigaer Reformator in Luther seinen geistlichen Vater, in Melanchthon seinen Gönner und Fürsprecher gehabt und so von beiden Wittenberger Reformatoren an die Schwelle seiner livländischen Wirksamkeit gestellt worden ist.

Die erste Kundgebung Luthers, die sich auf die aus Livland erhaltenen Nachrichten bezieht, liegt uns in seinem Schreiben an Spalatin vom 23. Januar 1523 vor.[1]) Die betreffende Stelle desselben lautet: „Magister Livoniae quoque ex me petiit per nuntium et per Cancellarium, eruditum virum, ut libellum ad suos populos scriberem de re christiana, aluntque ibi verbi praedicatorem, et gaudent, se evangelium habere. Sic a Judaeis transit Christus ad gentes et de lapidibus fiunt filii Abrahae, quem sui nepotes persequuntur.“ (Der Meister Livlands hat mich auch durch einen Boten und seinen Kanzler, einen gelehrten Mann, gebeten, dass ich ein Büchlein an seine Völker schreibe über die Sache des Christentums. Sie pflegen daselbst einen Prediger und freuen sich, dass sie das Evangelium haben. So schreitet Christus von den Juden zu den Heiden fort und aus Steinen gehen Kinder Abrahams hervor, den seine Nachkommen verfolgen.)

[1]) Luthers Briefe von de Wette Bd. II S. 302.

Während der zweite Teil dieses Briefes sich offenbar auf das Schreiben Lohmüllers bezieht, weist der Anfang ausser auf dieses auch noch unzweideutig auf eine andere Quelle seiner Nachrichten hin. Die Worte reden so klar von dem Herrmeister — der ganz geläufige Ausdruck für ihn war magister Levoniae [1]) — und seinem Kanzler, dass alle anderen Erklärungsversuche an diesen Worten scheitern. Bei dem Fehlen anderweitiger Nachrichten über eine derartige Kundgebung Plettenbergs an Luther und bei der Schwierigkeit, einen solchen Schritt des Herrmeisters mit seinem sonstigen zurückhaltenden Wesen in Einklang zu bringen, muss uns die Erwähnung dieser Thatsache allerdings befremden. Aber die von Luther gebrauchten Ausdrücke lassen keine andere Deutung zu. Denn unmöglich kann man annehmen, dass er den Rigaschen Stadtsekretär mit dem Kanzler des Herrmeisters und den Brief Lohmüllers mit einem Boten [2]) Plettenbergs verwechselt haben sollte. Mag man also das von dem Ordensmeister eingeschlagene Verfahren so oder anders mit den Vorstellungen zu vereinigen suchen, die man sich von ihm gebildet, die kritisch nicht angefochtenen Worte Luthers schliessen jede andere Erklärung dieses Passus aus. [3])

---

[1]) Vgl. die Doktor-Dissertation von Ernst Dragendorff: Über die Beamten des deutschen Ordens in Livland während des XIII. Jahrhunderts. Berlin 1894 S. 27 und 68 ff.

[2]) Wenn Arndt in seiner Chronik annimmt (II S. 185), Lohmüller selbst sei zu Luther geschickt worden, um ihm über das in Riga Geschehene zu berichten, so lässt sich das weder mit dem Inhalt des Lohmüllerschen Briefes, noch mit dem Schweigen aller übrigen Chronisten darüber vereinigen.

[3]) Vgl. auch A. von Richter, Gesch. der deutschen Ostseeprovinzen I, II S. 258 und Dsirne a. a. O. S. 257. Wie schwankend übrigens bis auf den heutigen Tag die Vorstellungen über Plettenberg sind, beweist u. a. das von den bisherigen Anschauungen durchaus ab-

Ebenso unzweifelhaft aber scheint uns auch, dass die Stelle des Briefes, in der Luther des evangelischen Predigers und der Freude über den Besitz des Evangeliums in Livland erwähnt, sich nur auf das Schreiben Lohmüllers beziehen kann und Luther also Spalatin gegenüber die von zwiefacher Seite ihm zugekommenen Nachrichten berücksichtigt.

Da Luther mit seiner Antwort an die Livländer noch zögerte, sandte Lohmüller einen zweiten Brief an ihn ab,[1]) in dem er die im ersten Schreiben ausgesprochene Bitte wiederholt, ihm für den Fall, dass der junge Bote seinen Auftrag nicht richtig ausgerichtet, den ersten Brief angeschlossen abermals zustellt und dazu noch einen theologischen Versuch, bestehend in einer Untersuchung über die Einsetzungsworte des Abendmahls beilegt, der — wie Taubenheim bemerkt — nicht mehr hat aufgefunden werden können.

Luther aber hatte den Brief Lohmüllers keineswegs unbeachtet gelassen, sondern beantwortete ihn in einem ausführlichen Schreiben vom 15. August 1523, das freilich erst recht spät in Riga angelangt sein muss. Denn im zweiten Briefe Lohmüllers heisst es, dass sie schon ins zweite Jahr auf Antwort warteten. Um so reicher wurden sie aber auch nun für ihr langes vergebliches Warten entschädigt. Denn mehr als sie erbeten, wurde ihnen hier von Luther geboten. Um die Dedikation einer seiner Schriften oder um ein gelegentliches Wort des Grusses hatten sie gebeten.

---

weichende Bild, welches jüngst von ihm entworfen ist von F. Koneczin in seiner Schrift: Walter von Plettenberg, Landmistoz Inflancki, wohec Zakonu niemezkiego Litwy i Moskwy 1500—1525 vgl. Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Krakau. 1891 S. 96 ff.

[1]) S. Taubenheim S. 10 und 11. Da der Schluss des Briefes fehlt, ist das Datum desselben nicht genau zu bestimmen.

Und nun empfingen sie ein Sendschreiben, in dem der grosse Reformator ihnen in teilnehmender Liebe sein ganzes Herz erschliesst, in freundlichster Weise auf ihre Verhältnisse und Bedürfnisse eingeht und ihnen in reichem Masse Lehre, Mahnung und Trost bietet.

Und diesen Brief hat Luther nicht nur an die Rigenser gerichtet, sondern aller evangelischen Christen Livlands in ihm gedacht und der ganzen baltischen Kirche eine teure Gabe dargebracht.

Wir können nicht umhin, ihn hier in seinem vollen Umfange folgen zu lassen. [1])

Den auserwählten lieben Freunden Gottes, allen Christen zu Righe, Revell und Tarbthe in Liefland, meinen lieben Herren und Brüdern in Christo, Martin Luther Eccle. Wyttem. MDXXIII.

Gnad und Fried in Christo.

Ich habe erfahren schriftlich und mündlich, lieben Herren und Brüder, wie dass Gott der Vater unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi auch bei euch seine Wunder angefangen, und eure Herzen mit seinem gnadenreichen Licht der Wahrheit heimsucht, und darzu euch so hoch gesegnet hat, dass ihrs von Herzen fröhlich aufnehmet als ein wahrhaftiges Gottes Wort, wie es denn auch wahrlich ist; welches doch bei uns das mehrer weder hören noch leiden will; sondern je reicher und grösser Gnad uns Gott hie anbeut, je unsinniger die Fürsten, Bischof und alle breiten

[1]) Luthers Werke Erlanger Ausgabe Bd. 53 S. 190 ff. Abgedruckt ist das Sendschreiben vielfach, z. B. Festschrift der Gesellschaft für Geschichte und Alterthumskunde der Ostseeprovinzen an Bischof Dr. Carl Ulmann zu seinem 50jährigen Amtsjubiläum am 18. Dez. 1866 S. 1—3. Desgl. in Justus Nikolaus Ripke, die Einführung der Reformation in den baltischen Provinzen. Riga 1883 S. 44 ff.

Schuppen des Behemoth sich dawider sträuben, lästern, verdammen und verfolgen, so lange bis sie viel gefangen und jetzt neulich zween verbrannt, damit Christo neue Märtyrer zu unseren Zeiten gen Himmel gesandt haben, dass ich euch mit Freuden mag selig sprechen, die ihr am End der Welt, gleichwie die Heiden (Apostelgesch. 13, 48) das heilsame Wort mit aller Lust empfahet, welche unsere Juden in diesem Jerusalem, ja Babylonien, nicht alleine verachten, sondern auch niemand gönnen zu hören. Der Zorn Gottes ist über sie kommen, spricht St. Paulus bis zum Ende; aber über euch regieret die Gnade.

Derhalben, meine Lieben, seid dankbar göttlicher Gnaden, und erkennet die Zeit eurer Heimsuchung, dass ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfahet (2. Kor. 6, 1). Und aufs erste sehet darauf, dass nicht Galater aus euch werden, die so herrlich anhuben und so feine reine, lautere Christen worden; aber balde von den Verführern auf die irrige Strasse der Werke abgewendet und umgekehret worden. Es werden ungezweifelt auch unter euch Wölfe kommen, zuvor wo die guten Hirten, so euch jetzt Gott gesandt hat, hinweg kommen, und werden den rechten Weg lästern und euch wiederum in Ägypten führen, dass ihr mit falschem Gottesdienst dem Teufel an Gottes statt dienet, davon euch jetzt Christus durch sein himmlisch Licht erlöset hat und täglich erlöset, dass ihr zu seinem Erkenntnis kommt und sicher seid, dass er allein ist unser Herr, Priester, Lehrer, Bischof, Vater, Heiland, Trost und Beistand ewiglich, in allen Sünden, Tod, Not und was uns fehlet, es sei zeitlich oder ewiglich.

Denn also habt ihr gehört und gelernt, dass wer da glaubt, dass Jesus Christus durch sein Blut, ohn unser Verdienst, nach Gottes Vaters Willen und Barmherzigkeit, unser Heiland und der Bischof unserer Seelen geworden

ist, dass derselbige Glaube ohne alle Werk gewisslich uns Christum also eignet und gibt, wie er glaubt. Denn Christi Blut ist freilich nicht darum mein und dein, dass wir fasten oder lesen, sondern dass wirs also gläuben, wie Paulus spricht Röm. 3, 28: Wir achten, dass der Mensch durch den Glauben rechtfertig werde, ohne des Gesetzes Werk. Dieser Glaube macht uns ein fröhlich, friedlich Herz zu Gott und muss ihn lieb gewinnen, weil es siehet, dass es Gottes Wille sei und gnädige Neigung seiner Güte zu uns, dass Christus mit uns so handelt. Das heisst denn durch Christum zum Vater kommen und zum Vater gezogen werden, und Friede mit Gott haben, sicher und fröhlich des Todes und alles Unfalls gewarten. Wo nun dieser Glaub nicht ist, da ist Blindheit, kein Christen, noch irgend ein Fünklein göttlichen Werks oder Gefallen.

Aus diesem ihr weiter gelernt habt, dass alle Lehren, so uns bisher sind fürgetragen, durch Werk fromm und selig werden, Sünd ablegen und büssen, als da sind die gesetzten Fasten, Beten, Wallen, Messen, Vigilien, Stiften, Möncherei, Nonnerei, Pfafferei, dass solches alles Teufelslehre, Lästerung Gottes sind: darum dass sie vormessen, das an uns zu thun, das allein das Blut Christi durch den Glauben thun soll, geben damit den Menschenlehren und Werken, das doch allein Gottes Wort und Werk eiget. Aber dies Licht des Glaubens siehet klärlich, dass solches eitel dicke, gräuliche Finsternis sind, und bleibet an Gottes Gnaden in Christo, und lässt sein Verdienst für Gott fahren. Das ist der Weg zum Himmel und das Hauptstück christlichen Lebens.

Danach habt ihr gehört: dass ein solch Mensch hinfort nichts schuldig ist, denn seine Nächsten lieben, wie Paulus sagt Röm. 13, 8 und Christus Joh. 13, 34:

Das ist mein Gebot, dass ihr euch untereinander liebet, denn wo Christus Jünger sind, die dürfen für sich und für ihre Sünd und zu ihrer Seligkeit nichts thun; sondern das hat Christus Blut schon gethan und alles ausgerichtet, und sie geliebt, dass sie sich selbst nicht mehr dürfen lieben oder suchen, oder was Gutes wünschen; sondern was sie desselben für sich thun und suchen wollten, sollten sie auf ihren Nächsten wenden und solche gute Werk, der sie nicht dürfen, einem anderen thun: gleichwie Christus uns gethan hat, der auch sein Blut nicht für sich selbst, sondern für uns gegeben und vergossen hat. Und das ist auch das Zeichen, dabei man rechte Christen erkennet, wie Christus spricht Joh. 13, 35: daran wird man erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wo ihr euch untereinander liebet. Das ist das andere Hauptstück christlichen Lebens.

Also lehret und thut, meine Liebsten, und lasst euch keinen anderen Wind der Lehre bewegen, er wehe von Rom oder von Jerusalem. Es liegt die Summa am Glauben in Christo, und an der Lieb zum Nächsten. Ablass, Heiligendienst und was für Werk auf uns und unser Seelen Nutz gezogen werden, das meidet, wie tödliches Gift.

Aber wo ihr an dieser reinen Lehre hangen und bleiben werdet, wird das Kreuz und Verfolgung nicht aussen bleiben. Denn der böse Geist kann nicht leiden, dass seine Heiligkeit also zu Schanden und zu nicht soll werden, die er mit Werken durch die Geistlichen in aller Welt hat aufgericht. Aber seid ihr beständig und gedenkt, dass ihrs nicht besser haben sollt, denn euer Herr und Bischof Christus, der auch um solcher Lehre willen, da er die Werkheiligkeit der Pharisäer straft, gemartert ist. Es wird euch solch Kreuz nutz und Not sein, das euch bringe in eine feste, sichere Hoffnung, damit ihr dies Leben

hasset und des künftigen fröhlich wartet, dass ihr denn so in den dreien Stücken, Glaub, Lieb und Hoffnung bereit und vollkommen seid.

Was aber von Sakramenten und von äusserlichen Sachen mit Essen und Trinken, Kleidern und Geberden zu sagen ist, werden euch eure Prediger genugsam sagen. Denn wo diese drei Stück recht gehen, da gehet auch wohl recht die christliche Freiheit in allen solchen äusserlichen Sachen. Unser Herr aber, Jesus Christus, wolle euch voll nun bereiten, stärken und befestigen zu seinem ewigen Reich, mit aller Fülle seiner Weisheit und Erkenntnis, dem sei Lob und Dank in Ewigkeit. Amen.

Diese Ermahnung lasset euch, lieben Brüder, gefallen. Denn wiewohl ihr sie schon wisset, oder nicht von mir bedürft, so ist doch mein Fleiss und Pflicht euch hierinnen schuldig, auch in Unnötigem für euch zu sorgen und zu dienen. Lasst euch eure Prediger befohlen sein, und bittet auch für uns. Gottes Gnade sei mit euch. Amen.

Mit welch dankbarer Freude die Gemeinde zu Riga dieses herrliche Sendschreiben Luthers aufgenommen hat, geht aus der Antwort hervor, die sie am 11. November 1523 durch ihren Rat an Luther richtete. Diesen Brief, der bisher noch nicht bekannt geworden ist, habe ich zu meiner Freude im Revaler Ratsarchiv in einer dort erhaltenen Kopie gefunden. Da er bis jetzt noch nirgends ediert ist, gebe ich ihn in einer dieser Schrift angefügten Beilage im Originaltext wieder. Hier aber lasse ich ihn in hochdeutscher Übertragung folgen.

Dem ehrwürdigen und unüberwindlichen Lehrer der wahren göttlichen Schrift Martin Luther, Ecclesiastes zu Wittenberg, unserem lieben Herrn Vater und Bruder in Christo.

Unseren gutwilligen Dienst und freundlichen Gruss nebst Gnad und Frieden von Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit, zuvor.

Ehrwürdiger allergeliebtester Vater, Freund und Bruder in Christo!

Euren väterlichen lieben Sendebrief, der, wie wir berichtet sind, mit Eurer eigenen Hand geschrieben und auch gedruckt ausgegangen ist und welcher die drei Hauptstücke: den Glauben, die Liebe und Hoffnung, darin die ganze Summe christlichen Standes enthalten ist, in sich begreift — dazu noch treuherzliche Ermahnung und Reizung zu demselben, an die christlichen Versammlungen zu Rige, Derpt und Rewel in Liefland lautend, — haben wir in besonders begierlicher Andacht und grosser Frohlockung empfangen. Wofür wir uns wiederum Euer viel Lieben mit ganz dienstlichem Fleiss bedanken. Wir aber können nicht anders, als daraus erkennen und dürfen es wohl auch aussprechen, dass die heilige Zeit gekommen, welche unser Herr Christus Jesus selbst vorhergesagt hat: in welcher das Evangelium des Reiches Gottes verkündigt werden soll über alle Welt zum Zeugnis seiner anderen allerheiligsten Zukunft und zur Vollendung der Zeiten; weil das ewige göttliche Wort seit unseres Herrn Christi und der Apostel Zeiten noch nie also lauter und rein als jetzund am heutigen Tage — Gott sei Ehr und Lob — gepredigt und verkündigt worden ist. Denn der Herr hätte nicht von der Zukunft solche Worte geredet, wenn nicht ein Darben an seinem göttlichen Worte vorhergegangen wäre. Darum prophezeit auch der Prophet Amos, dass ein solcher Mangel und Hunger nach dem göttlichen Worte über die ganze Welt kommen werde. So wollen wir Gott ohne Unterlass danken, dass seine göttliche Güte uns arme Menschen an diesen äussersten Orten aus grosser Barm-

herzigkeit auch gnädig heimsucht und sich uns mit einer so klaren Ermahnung offenbart, dass wir seines allerheiligsten Tages warten mögen. Darum wollen wir in fester Hoffnung auf Gottes Güte und Gnade stehen, dass der ewig barmherzige Gott uns unverdienter Massen allein durch die erbliche Rechtfertigkeit Christi zu seinem ewigen Reich mit versehen und auserwählet hat.

Davon wollen wir uns auch nicht abdrängen lassen, sondern Gott den allmächtigen untereinander treulich bitten, dass er uns mit Hilfe, Stärke und Gnade beiwohnen wolle, uns in einem festen Glauben und Hoffen verharren lassen und vor allem Übel und Falle uns behüten. Dazu wolle er uns auch in unser Herz giessen, dass wir den wahren Glauben und die rechte Hoffnung zur Besserung, Hilfe und Trost unseren Nächsten, Brüdern und Schwestern auch mit Werken beweisen und ausbreiten mögen und also in einträchtiger brüderlicher Liebe, in Einem Glauben und Hoffen die Zukunft unseres ewigen Heilandes und Erlösers von dieser sterblichen jämmerlichen Trübsal erwarten.

Wir wollen uns auch, Euer viel Lieben Begehren und Billigkeit nach, unsere Prediger mit allem Fleiss befohlen sein lassen. Ferner haben wir erfahren, dass unser lieber andächtiger und heimlich getreuer M. Johann Lohmüller hiervon an E. v. L. geschrieben haben soll mit andächtiger Bitte, E. v. L. mögen sich gegen uns, gleich wie der heilige Paulus den Korinthern und anderen Städten und Kirchen gethan, mit väterlicher heilsamer Unterrichtung gelegentlich wohl erzeigen, und dass er uns darin zu Willen gethan und uns zu Dank verpflichtet.

Darauf geht auch gleichmässig unsere aufrichtige und fleissige Bitte, E. v. L. wollen auch fürderhin nicht ablassen, uns solche väterliche Güte und christliche Erinnerung wie bisher zuzuwenden, der wir auch, so weit uns

der Allmächtige dazu Gnade verleihen wird, fleissig und gerne Folge leisten wollen. Ab und zu, wenn sich E. v. L. der anderen grossen und mannigfaltigen Geschäfte, Fleiss, Mühen und Arbeiten den christlichen Gemeinden zu Gut etwas entledigt haben, wollen sie uns eine notdürftige Vermerkung zukommen zu lassen nicht versäumen. Womit wir sonst E. v. L. einen Dienst und guten Gefallen zu beweisen wüssten, werden sie uns allezeit gutwillig und bereit finden. Weiter befehlen wir uns mitsamt der christlichen Versammlung zu Riga E. v. L., Gott für uns zu bitten. Wiederum wollen wir nicht vergessen, sie in unserem Gebet dem barmherzigen ewigen Gott zu befehlen, er möge sie zu seiner göttlichen Ehre und uns zu sonderlichem Trost und Unterweisung noch lange erhalten und stärken.

Wir bitten auch die gemeine christliche Kirche zu Wittenberg von unser aller wegen fleissig zu grüssen.

Gegeben zu Riga den 11. November des Jahres 1523.

Der Bürgermeister und die Ratsmannen
im Namen der gemeinen christlichen Kirche zu Riga.

Da der Brief eine Kollektiv-Unterschrift trägt, legt sich uns die Frage nach dem eigentlichen Verfasser desselben nahe. Sonst wird ja wohl der Stadtsekretär, damals Joh. Lohmüller, die vom Rat ausgehenden Schreiben konzipiert haben. In diesem Fall ist das aber kaum anzunehmen, einmal weil Lohmüller selbst mit besonders auszeichnenden Epitheten in dem Brief erwähnt wird, und dann weil der Stil namentlich an manchen Stellen so schwerfällig und ungelenk ist,[1]) dass schon dadurch die Abfassung des

[1]) Siehe namentlich den Abschnitt, in welchem Luther um seine fernere Teilnahme und etwaige Zuschriften gebeten wird, in dem Ori-

Briefes durch den schriftgewandten Lohmüller unwahrscheinlich wird, zumal wenn wir andere von ihm stammende deutsche Schriftstücke mit dem vorliegenden vergleichen.[1]) Ob nun der Bürgermeister Konrad Durkop oder ein Glied des Rats oder wer sonst den Brief verfasst haben möge, — indem Bürgermeister und Ratmannen ihn im Namen der Gemeinde haben ausgehen lassen, ist er uns ein wertvolles Gesamtzeugnis der Rigenser, durch welches wir uns aufs wohlthuendste berührt fühlen. Wie herzlich ist der Dank für Luthers Schreiben, wie inbrünstig und demütig der Lobpreis der erfahrenen Gottesgnade, wie freudig das Bekenntnis des Glaubens, dessen Hauptinhalt, Luthers Brief rekapitulierend, hervorgehoben wird, wie ernstlich die Bitte um Kraft zur Treue im Glauben und zur Bethätigung des Glaubens in Werken der Liebe! Dazu die Erklärung ihrer Bereitwilligkeit, für ihre Prediger zu sorgen, die abermalige Bitte an Luther, ihrer teilnehmend und fürbittend zu gedenken, endlich die Versicherung ihrer Fürbitte und der Gruss an die Wittenberger Gemeinde, — das alles macht den Brief zu einem herzerquicklichen Ausdruck freudig dankbaren Glaubens und inniger fürbittender Liebe, in der sich die Evangelischen Rigas mit Luther und der Wittenberger Gemeinde verbunden wissen. Im einzelnen sei noch hervorgehoben, wie sich die Vertreter der Stadt und Gemeinde auch zu den vorhergegangenen Zuschriften anLuther durch Lohmüller bekennen, ferner die unter ihnen lebendige Erwartung der nahe geglaubten Vollendungszeit der Kirche, da nun das Evangelium so reich und rein in aller Welt gepredigt werde. Dabei mag die Thatsache, dass auch sie an

ginaltext, dessen ausserordentlich verpackten Satzbau ich in der Übertragung um der Verständlichkeit willen etwas verändert habe.

[1]) Vgl. z. B. Lohmüllers Brief an Georg Polenz, Bischof von Samland. Taubenheim S. 17 Anm.

den „äussersten“ Orten der Erde dieses Segens teilhaftig geworden, dazu mitgewirkt haben, die Vorstellung von der Allgemeinheit der Predigt in der ganzen Welt in ihrem naiven Sinn zu erzeugen. Beachtenswert ist ferner der originelle und vielsagende Ausdruck „erbliche Rechtfertigkeit Christi“ als Parallele zu der erblichen Sünde Adams.

Auch Luther mag an diesem Briefe seine Freude gehabt haben, und bereitwillig kam er nun der Bitte der Rigenser um eine Zuschrift an sie nach. Er that es, indem er ihnen im folgenden Jahre die Auslegung des 127. Psalmes widmete. Dieselbe trägt die Überschrift: „Martinus Luther allen lieben Freunden in Christo zu Rigen in Liefland“. Er gedenkt am Anfang ihrer Bitte, ihnen „etwas Christliches“ zu schreiben. Obgleich ihnen solches, meint er, nicht besonders not thue, weil Gott sie so reichlich mit seinem Worte begnadet habe, dass sie sich selbst untereinander konnten beide lehren und ermahnen, stärken und trösten, „vielleicht besser denn wir“ fügt er hinzu. Doch weil solches von ihm begehrt sei, habe er sich so viel Zeit gestohlen, seinen Geist samt dem ihrigen mit einem geistlichen göttlichen Gesange zu erwecken, und vorgenommen den 127. Psalm auszulegen. Und nun folgt die Erklärung des Psalms. [1])

Von dem fröhlichen Fortgang der Reformation in Livland schreibt Luther ferner an Spalatin unter dem 1. Februar 1524 [2]): Evangelium oritur et procedit in Livonia, praesertim apud Rigenses, quorum literas et legatum nuper suscepi; sic mirabilis est Christus. (Das Evangelium geht auf und schreitet fort in Livland, besonders bei den Rigensern,

---

[1]) Luthers Werke Erl. Ausg. Bd. 41 S. 130 ff., in der citierten Festschrift zu Ulmanns Jubiläum S. 4 ff. Ripke S. 46 ff.

[2]) de Wette, Luthers Briefe III S. 474.

von denen ich kürzlich Briefe und einen Boten empfangen habe. So wunderbar ist Christus.)

Auf die Zuschrift, die Luther im folgenden Jahre in Veranlassung der von Melchior Hofmann ihm überbrachten Mitteilungen an die Livländer richtete, werden wir demnächst bei Besprechung der gottesdienstlichen Ordnungen in Riga näher eingehen. Ebenso werden seine an Briesmann gerichteten Briefe daselbst Berücksichtigung finden. Hier sei zunächst noch des Schreibens gedacht, das er Lohmüller an den Rat zu Riga mitgab, als dieser sich in einem Konflikts-Fall mit den Rigensern nach Wittenberg begeben, seine Sache Luther, Melanchthon, Bugenhagen und dem Dr. juris Hieronymus Schurpf vorgelegt und sie um ihre Vertretung bei den Rigensern gebeten hatte. Es handelte sich um den oben bereits erwähnten Vertrag, den Lohmüller in Lübeck mit den Bevollmächtigten des Rigaschen Erzbischofs Thomas Schöning auf sechs Jahre geschlossen hatte. In diesem Vertrage hatte er dem Erzbischof gegen das Zugeständnis der freien Verkündigung des Evangeliums die Rückgabe aller vorher eingezogenen Güter und die Oberhoheit über die Stadt zugesichert. Dieses Abkommen hatte aber die entschiedenste Missbilligung des Herrmeisters und der Stadt Riga gefunden. Letztere war um so ungehaltener über Lohmüller, als sie in ihrem Vollmachtsschreiben an ihn bei zweifelhaften Punkten ausdrücklich die Einholung ihrer Willensäusserung verlangt hatte.[1])

Es war nun Lohmüller gelungen, die Wittenberger von der Zweckmässigkeit seines Verfahrens zu überzeugen, und Luther schreibt in seinem Briefe vom 31. August 1529[2])

[1]) Vgl. Brachmann a. a. O. S. 98 ff., auch Dsirne a. a. O. S. 402 ff. Taubenheim S. 20 ff.

[2]) Abgedruckt bei Taubenheim S. 23.

an den Rat zu Riga, er halte den von Lohmüller geschlossenen Vertrag für vorteilhaft und habe sich gewundert, dass er es so weit habe bringen können. „Derhalben ist meine freundliche Bitte", heisst es weiter, „wollet euch samt der Gemeinde solche Handlung gefallen lassen und darob sein, dass solcher Anstand gehalten werde zu eurem Glimpf, und Gott, der's so fein hat angefangen, wirds vollends fein hinausführen, so wir mit Fleiss bitten. Es wird viel Wasser diese sechs Jahr verlaufen, kommt Tag, so kommt auch Rat. Und ist nicht leichtlich dem Bischof etwas vorzunehmen, weil beide, Kaiser und Reich zu schaffen genug haben. ..... Solches habe ich wollen e. F. anzeigen, damit Ursache zu geben, die Euren zu Frieden und Trost zu reizen. Christus, unser Herr, sei mit euch allen. Amen.

Dieselbe liebevolle Teilnahme, die Luther den evangelischen Gemeinden Livlands in allen diesen Briefen bewiesen, hat er ihnen auch weiter bewahrt. Hatte er ihnen in den bisher berührten Zuschriften seinen Rat und Zuspruch, so oft sie dessen bedurften und ihn darum angingen, treulich erteilt, so begegnen wir im weiteren Verlauf der livländischen Reformationsgeschichte namentlich Briefen, in denen er ihnen geeignete Prediger und Lehrer empfiehlt und so seine Sorge für den gedeihlichen Fortgang der evangelischen Sache bekundet.

So hat er dem Mag. Heinrich Hamel ein Empfehlungsschreiben unter dem 3. Mai 1531, Mag. Hermann Gronow ein solches vom 7. August 1532, dem zum Superintendenten berufenen Lizentiaten Nikolaus Glossen einen Brief vom 9. Juli 1533, dem Mag. Heinrich Bock ein Schreiben vom 17. Mai 1540, an den Rat zu Reval mitgegeben und den Prediger M. Engelbertus unter dem 26. August 1540 nach Riga empfohlen. [1])

[1]) Diese kurzen Begleitschreiben sind abgedruckt bei Ripke

Fünfter Abschnitt.

Pflege und Organisation der Gemeinde.

1. Der Ausbau des Gottesdienstes. Die Briesmann-Knopkensche Agende.

Wir haben gesehen, dass Plettenberg bei der Übernahme der Oberherrschaft über Riga 1525 den Evangelischen der Stadt freie Religionsübung und die Erlaubnis zur Einführung aller ihnen zur Pflege des kirchlichen Lebens notwendig erscheinenden Ordnung zugesichert hatte. Ebenso wurde auch schon erwähnt, dass sie sich vom Erzbischof Thomas Schöning dieselben Freiheiten ausbedungen hatten.

Werfen wir nun einen Blick auf das Gebiet, auf welches sich die kirchliche Pflege bezog, und die Stätten, welche der Gemeindeerbauung dienten, so war in der Vereinbarung mit Plettenberg die Stadt mit ihren Marken als der Kreis bezeichnet, in welchem den Rigensern die Predigt des reinen Evangeliums freigegeben war. Unter den Kirchen Rigas waren die Petri- und Jakobikirche gleich von Anfang an der Reformation geöffnet worden. An der ersteren war, wie wir sahen, Knopken am 23. Oktober 1522 als Prediger angestellt. Bei dieser Gelegenheit, bemerkt Bergmann,[1]) wurde sie die Hauptkirche und steht auch noch heute als solche da. Für die Jakobikirche ward, wie gleichfalls schon erwähnt, Sylvester Tegetmeier bald darauf zum Prediger gewählt und eingeführt. In dieser Kirche wurde auch der lettischen Gemeinde, der sie bisher als Gottes-

---

a. a. O. S. 64—67, vgl. auch Rein, Programm zur 300jährigen Gedächtnisfeier der Augsb. Conf. Reval 1830 d. Beilagen und G. von Hansen „aus baltischer Vergangenheit". 1894 S. 1, 2.

[1]) Kurze Geschichte der Rigaschen Stadtkirchen. Riga 1792 S. 2.

haus gedient,[1]) in ihrer Sprache das Evangelium gepredigt und wir sehen daraus, dass von Anfang an nicht nur den Deutschen, sondern auch den nationalen Bewohnern des Landes der Segen der Reformation zu teil geworden ist. Der erste lettische Prediger war der im Bomhowerschen Handel mit erwähnte Nikolaus Ramm, der von 1524—40 sein Amt an dieser Kirche bekleidete.[2])

Die Johanniskirche, dieselbe, aus welcher am Karfreitag 1523 die Priester jenen oben erzählten demonstrativen Auszug gehalten, war seitdem 59 Jahre geschlossen geblieben. Darauf wurde sie, als die Jakobikirche dem polnischen Könige Stephan und den Jesuiten eingeräumt werden musste, der lettischen Gemeinde zum Gottesdienst übergeben.[3]) Auch die erzbischöfliche Hauptkirche, der Dom, wurde, als den Lutheranern freie Religionsübung zugestanden war, der Stadt zur Anstellung evangelischer Prediger übergeben und ging später durch Kauf förmlich in ihren Besitz über.[4])

Als so der Verkündigung des göttlichen Wortes immer mehr die Bahn gebrochen und die Stätten bereitet waren, bildete in den nun treu und fleissig gehaltenen Gottesdiensten, dem Geist des Evangeliums und dem Vorgange Luthers entsprechend, die Predigt des Wortes den allbeherrschenden Mittelpunkt der gottesdienstlichen Versammlungen. Den übrigen Kultusordnungen gegenüber verhielt sich, wie wir sahen, Andreas Knopken äusserst schonend und nach Möglichkeit konservativ. Dieselbe Stellung nahmen im allgemeinen die meisten übrigen Prediger Rigas ein, namentlich stimmte Joachim Möller darin ganz mit

[1]) Bergmann, Gesch. der Stadtk. S. 16.
[2]) Vgl. A. von Richter a. a. O. S. 288. Dsirne S. 431.
[3]) Bergmann S. 13, 14.
[4]) Bergmann S. 9.

Knopken überein. Wie sehr sie alle gewaltsamen Massregeln der römischen Kirche gegenüber perhorreszierten, bewiesen sie durch das energische Einschreiten gegen die durch Tegetmeier veranlassten bilderstürmerischen Exzesse. Wie weit nun aber ohne Verleugnung der Wahrheit die alten Formen des Gottesdienstes toleriert werden konnten und wie eine Umgestaltung desselben vorgenommen werden sollte, das blieb immerhin eine schwierige Frage und es mögen in Bezug auf diese Frage so manche Differenzen der Anschauung und des Verhaltens unter den Pastoren hervorgetreten sein. Auf das Vorhandensein solcher von einander abweichenden Ansichten weist uns das Schreiben Luthers hin, welches er infolge der von Melchior Hofmann erhaltenen Mitteilungen an die Christen in Livland richtete. Dasselbe ist vom 17. Juni 1525 datiert und trägt die Überschrift „Allen lieben Christen in Liefland sampt ihren Pfarrherrn und Predigern“.[1] „Es ist“, so heisst es im Eingange dieses Briefes, „für mich kommen durch redliche Zeugen,[2] dass Rotten und Zweiung sollen auch unter euch anfahen daraus, dass etliche eurer Prediger nicht einhellig lehren und handeln, sondern einen Jeglichen sein Sinn und Fürnehmen das Beste dünkt.“ Das sei ja freilich nicht zu verwundern, noch anders zu erwarten, da es ja unter uns nicht besser gehen werde als unter den Korinthern und anderen Christen zu

---

[1]) Luth. Werke Erl. Ausg. 53 S. 315 ff.; de Wette, Luthers Briefe III, 3 ff.

[2]) Wen er ausser Melchior Hofmann unter diesen Zeugen meint, ist nicht ersichtlich. Krohn in seiner Geschichte der Wiedertäufer, Leipzig 1758 S. 46 vermutet, Hofmann habe Briefe von Knopken an Luther mitgehabt und Knopken sei daher mit unter die „Zeugen“ gerechnet. Die starken Ausdrücke, die Luther über die Entzweiungen braucht, dürften aber wohl auf Melchior Hofmann und seine Gesinnungsgenossen, nicht aber auf Knopkens Mitteilungen zurückzuführen sein.

Zeiten Pauli. Was nun die Lehre anlangt, so hofft er, dass bei ihnen die Lehre vom Glauben, Liebe und Kreuz und die Summe und Hauptstücke in der Erkenntnis Christi noch rein und unversehret seien, und sie wissen, wess sie sich im Gewissen gegen Gott halten sollen. „Wiewohl auch dieselbe Einfältigkeit der Lehre nicht wird unangefochten bleiben vom Satan: ja durch die äusserlichen Zweiungen in den Ceremonien sucht er hineinzuschleichen und auch Rotterei im Geist und Glauben anzurichten, wie seine Art ist, bisher in so vielen Ketzereien wohl erfahren". In Bezug auf die Lehre ermahnt er nun auf Grund von Phil. 2, 1—4 insonderheit die Prediger zur Eintracht und warnt namentlich vor der Ehrsucht als einem listigen Einriss des Teufels.

In Bezug auf die äusseren Ordnungen aber sagt er zunächst im allgemeinen: „So man einerlei Weise fürnimmt und setzt, so fällt man drauf und macht ein nöthlich Gesetze draus wider die Freiheit des Glaubens. Setzt man aber und und stellet nichts, so fähret man zu und machet so viel Rotten als Köpfe sind; welchs dann ficht wider die christliche Einfältigkeit und Einträchtigkeit... Aber man muss doch ja dazu reden das Beste, so man kann, obs gleich nicht alles so gehen will, wie wir reden und lehren."

„Ob nun wohl", heisst es im weiteren Verlauf, „die äusserlichen Ordnungen in Gottesdiensten, als Messen, Singen, Lesen, Täufen, nichts thun zur Seligkeit, so ist doch das unchristlich, dass man drüber uneinig ist und das arme Volk damit irre macht, und nicht vielmehr achtet die Besserung der Leute, denn unseren eigenen Sinn und Gutdünken." Darum ermahnt er die Prediger zur Einigkeit und Eintracht in diesen Dingen, dass sie nicht sprechen „Ja, das äusserliche Ding ist frei, ich wills an meinem Orte machen, wie es mir gefällt", sondern zusehen, was anderen

dran gelegen ist, solche Freiheit vor Gott im Gewissen halten und doch daneben zu Dienst gefangen geben dem Nächsten zu Gut und Besserung. Daneben sollten sie aber auch wacker sein und das Volk mit Fleiss unterrichten, dass sie solche einträchtige Weise nicht annehmen für nötige Gebote. Denn dieselbe sei nicht weiter zu treiben, denn dass sie diene, Einigkeit und Friede unter den Leuten zu erhalten. Endlich bittet er auch das Volk, dass es sich an die Ordnungen gewöhne und sich dabei nicht wundere, wenn Rotten und Zweiungen einrissen, denn der Teufel säe immer Unkraut unter den Weizen. Ihm zu wehren, sollen aber beide, Gemeinden und Prediger, allen Fleiss anwenden, dass es einträchtig bei ihnen hergehe.

Hier hören wir den Reformator seine Anschauung über die gottesdienstlichen Ordnungen ebenso meisterhaft klar, wie musterhaft massvoll in der ungezwungenen, kasuell bedingten Form eines Sendschreibens darlegen — ganz im Geiste Pauli, seines grossen Meisters und Vorbildes. Bei aller Entschiedenheit im Halten am Glauben und der schriftgemässen Lehre, wie frei und weitherzig in Bezug auf die äusseren Ordnungen des Gottesdienstes! In kurzen Zügen sind uns hier die für alle Zeiten unserer Kirche massgebenden Grundsätze der Kultusordnung gegeben, in denen das Prinzip der Wahrheit und der Freiheit, der Ordnung und der Gemeinsamkeit sich innig durchdringen, unter den allbestimmenden Gesichtspunkt der Erbauung gestellt. Auf Einzelheiten geht er dabei nicht ein, sondern stellt die spezielle Anordnung des Gottesdienstes dem Ermessen seiner livländischen Freunde anheim, wenn nur die von ihm hervorgehobenen Grundsätze dabei gewahrt werden.

Wie sich nun in den Gemeinden Livlands die Gottesdienste in jener Zeit gestalteten, und in welcher Weise die Entwickelung derselben sich allmählich vollzogen, dafür

fehlen uns genauere Daten. Nur in einzelnen zerstreuten Mitteilungen sind uns gewisse Anhaltspunkte gegeben, aus denen wir weitere Schlüsse ziehen können. Es mag da im ganzen und einzelnen durch so manche Schwankung hindurchgegangen sein, bis man je mehr und mehr zu einer einheitlichen Gestaltung gelangte. Im allgemeinen scheint in Riga die Neigung zu einer radikaleren Aufräumung mit dem Althergebrachten vorgewaltet zu haben. Darauf lässt die im November 1524 von den Evangelischen aufgestellte Forderung schliessen, den katholischen Gottesdienst ganz zu verbannen, die Domkirche zu schliessen, Messen und Vigilien abzustellen, wogegen der Herrmeister darauf verwies, dass selbst noch in der Schlosskirche zu Wittenberg alte Gesänge und Messen nach bisheriger Ordnung gehalten würden; weiter als dort dürfe man auch hier nicht gehen. Man sollte das Messelesen wenigstens bei verschlossenen Thüren gestatten.[1])

Von einer allgemein gültigen Gottesdienstordnung, wenn auch nur in den allgemeinsten Zügen, ist um jene Zeit aus Riga nichts bekannt. Diesen hoch bedeutsamen Schritt that man in Reval, wo nach dem im September 1524 daselbst ausgebrochenen Bildersturm der Rat die Führung der Bewegung in die Hand nahm und, nachdem die Unruhen in kürzester Zeit beschwichtigt waren, eine von den Predigern Revals in ihren Grundzügen entworfene Organisation der kirchlichen Verhältnisse ins Leben treten liess. In dieser Verfassungsordnung waren von den Revalschen Pastoren auch die Hauptgrundsätze des Gottesdienstes aufgestellt worden.[2]) Unter den Artikeln, den Gottesdienst

[1]) Hildebrand, Die Arbeiten für das liv-, est- und kurländische Urkundenbuch im Jahre 1875/76. Riga 1877 S. 17.

[2]) Vgl. Dr. Friedrich Bienemann, der die wichtigen Dokumente im Revaler Stadtarchiv entdeckt und in der Balt. Monatsschrift

belangend, von Herrn Johann, dem evangelischen Pastor, dem Rate übergeben, findet sich als erster Gesichtspunkt hervorgehoben:

Dass aller Gottesdienst in deutscher Sprache geschehen soll, es seien Gesänge oder Messen (myssen), die Messe (misse) nach Einsetzung des allmächtigen Gottes. Falls da welche sind, die ihre Testamente vorfordern, soll man das denselben, nachdem sie zuvor ihren Glauben vorgesungen, geben.[1])

Zugleich wird gebeten, den Undeutschen eine Kirche zu bestimmen, da sie Sonntags und auch alle Woche dreimal möchten christlich unterwiesen werden. Endlich gibt Lange sein Gutachten ab, dass das Sakrament (d. h. wohl was vom gesegneten Brot und Wein bei der Abendmahlsspendung übrig geblieben) — wo man nicht aus der Schrift dem widerspreche — im Schrank gehalten werden soll.

Darauf erteilt der Rat am 19. Mai 1525 dem obersten Pastor Lange seine „gute Meinung", in der es in Bezug auf den Gottesdienst heisst: „Erstens will E. E. Rat Herrn Johann, ihrem evangelischen Pastor, samt seinen Mithelfern aufgelegt und befohlen haben, allerlei göttlichen Kirchendienst mit evangelischer Verwaltung der Sakramente, Halten der Messen, allerlei Lobgesänge in allen Kirchen in deutscher Sprache also anzuordnen, wie sie das vor jedermann mit Gottes Wort zu verteidigen geneigt sind". Für die Undeutschen wird die Mönchenkirche bestimmt, um ihnen daselbst alle heiligen und Werktage vorzupredigen und Gottesdienst zu halten. Die deutschen Sermone sollen nach

1882 S. 440 ff., sowie in seiner Festschrift „aus Livlands Luthertagen" 1883 veröffentlicht hat. Vgl. dazu auch die ergänzenden „kritischen Bemerkungen" Bienemanns in den Sitzungsberichten der Gesellschaft für Gesch. und Altertumsk. der Ostseeprovinzen 1886, S. 105—107.

[1]) Bienemann aus Livl. Luthertagen S. 45.

guter Ordnung zu gelegener Zeit und Stunde in den Kirchspielskirchen geschehen.

In diesen Artikeln finden wir freilich noch nicht eine in allen einzelnen Bestandteilen vollständig ausgearbeitete Gottesdienstordnung, wie Luther sie 1523 in der Formula missae aufgestellt hat, aber es sind doch die Hauptgrundsätze hervorgehoben, nach denen dann das einzelne zu gestalten ist.

Allem zuvor wird durchweg die deutsche Sprache an Stelle der lateinischen gesetzt. Da diese Anordnung ausdrücklich auf alle Gesänge und Messen (Liturgisches) ausgedehnt wird, sehen wir das Prinzip der ausschliesslichen Anwendung der Muttersprache hier noch weiter durchgeführt als in Luthers Formula missae, nach der z. B. der Introitus noch lateinisch vom Chor gesungen wird. Dass dabei die „Undeutschen“ nicht zu kurz kamen, ergibt sich aus der Einräumung der einen Kirche zu ihren Gottesdiensten. Und wie reichlich auch ihnen das Wort — selbstverständlich in ihrer Muttersprache — geboten wird, geht aus der Anordnung hervor, dass nach dem Antrag Langes ausser dem Sonntag noch dreimal in der Woche, nach dem Gutachten des Rats sogar alle Wochentage soll gepredigt und Gottesdienst gehalten werden.

Ist so für die Verkündigung des Wortes vor allem Sorge getragen, so finden wir auch in Bezug auf die Sakramentsverwaltung feste Bestimmungen getroffen. Der Satz des Entwurfs, dass die Messe nach Einsetzung des allmächtigen Gottes soll gehalten werden, sowie die Bestimmung des „Gutachtens von der evangelischen Ministrierung der Sakramente“ stellt zunächst den allgemeinen Grundsatz auf, dass die Einsetzung des Herrn und die evangelische Anschauung von dem Sakrament für die Verwaltung desselben massgebend sein solle. Damit sind alle römischen Entstellungen und Missbräuche im Abendmahls-

akt beseitigt. Im einzelnen wird noch im Entwurf auf die Distribution des Sakraments an die dasselbe Begehrenden hingewiesen — denn also ist wohl der Ausdruck „die ihre Testamente vorfordern“ zu erklären — und zugleich, offenbar im Gegensatz zu der römischen Ausstellung der Monstranz, vorgeschlagen, die übrigbleibenden Elemente in einem Schranke aufzubewahren.

Hatte so zunächst Reval zur Herstellung einer einheitlichen Gestaltung des Gottesdienstes in seinen Gemeinden die ersten Schritte gethan, so machte sich das Bedürfnis nach gleichmässigen gottesdienstlichen Ordnungen bald auch in weiteren Kreisen fühlbar. So hören wir, dass die Abgeordneten der Ritterschaften, so wie Rigas, Dorpats und Revals in der Fastenzeit 1526 zuerst in Rujen, dann in Wolmar zusammenkamen, um u. a. auch über diese Angelegenheit zu beraten, und beschlossen, mit ihren Predigern wegen einer einheitlichen Ordnung des Gottesdienstes in allen drei Städten zu verhandeln.[1])

Um nun diesem allgemein empfundenen Bedürfnis gerecht zu werden, berief der Rigasche Rat 1527 Dr. Johann Briesmann aus Königsberg, damit derselbe im Verein mit den Pastoren Rigas und namentlich Knopken eine Kirchenagende entwerfe. Briesmann, ein in der evangelischen Lehre festgegründeter Mann, der zu Luther in nahen Beziehungen gestanden und während der Abwesenheit desselben eine Zeitlang Mitglied der Wittenberger theologischen Fakultät gewesen, war für die ihm zugedachte Aufgabe der geeignete Mann. Denn er hatte in Preussen auf demselben Gebiet gearbeitet und bei der Aufstellung der dortigen Kirchen- und Gottesdienstordnung hervorragenden Anteil genommen. Da er bei seiner sonst in Königsberg sehr ein-

[1]) S. Richter, Gesch. der Ostseepr. I, 2 S. 267.

flussreichen Stellung kein eigentlich kirchliches Amt daselbst bekleidete, so war er gern bereit, dem aus Riga an ihn ergangenen Ruf zu folgen, und siedelte im Oktober 1527 dahin über.[1])

Über die Erfahrungen, die er in Riga machte, gibt uns — wenn auch nur andeutungsweise — Kunde ein Brief Luthers an ihn vom 31. Juli 1529.[2]) Nachdem Luther am Anfange seines Schreibens der Freude darüber Ausdruck gegeben, dass Gott ihn dahin berufen und geleitet, fährt er fort, auch dafür danke er Gott, dass Briesmann daselbst beides, Gunst und Ungunst der Menschen erfahren, und tröstet ihn in Bezug auf die letztere damit, dass auch Luther, ja der Herr selbst samt den Aposteln und Propheten dasselbe erfahren habe. Von besonderem Interesse ist uns noch der warme und herzliche Gruss, den Luther in diesem Briefe Andreas Knopken sendet, den er seinen alten Mitarbeiter und einen treuen Diener in Christo nennt. (Saluta fratres omnes, heisst es im Briefe, praesertim veterem commilitonem Andream Knopken, fidelem in Christo ministrum.) In sehr freundlicher Weise äussert er sich übrigens auch über Lohmüller, der kurz vorher in Wittenberg gewesen war, und auf dessen Mitteilungen über ihn (Luther) und wie es in Wittenberg stehe, er weiter Briesmann verweist. (De me, heisst es, referet omnia Lohmüller carissimus, et quae apud nos geruntur, oculatus testis.)

Die Gegner Briesmanns, auf die Luther hinweist, sind offenbar namentlich die Ordensbrüder gewesen, mit denen er in scharfen Konflikt geraten war, als er in ihrer Gegenwart über den Spruch gepredigt: „Eine jegliche Pflanze,

[1]) Vgl. das Nähere über Briesmann bei Paul Tschackert, Urkundenbuch der Reformationsgeschichte des Herzogtums Preussen Bd. I S. 42 ff., bes. noch S. 68, 95, 132, 174.

[2]) de Wette, Luthers Briefe III S. 490 ff.

die mein Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerottet werden“ und dabei ausgerufen hatte: „Heraus schwarzes Kreuz, heraus weisses Kreuz, heraus ins Teufels Namen! Wo sind sie?“ [1]) „Es ist zum Erbarmen“, schreibt er in einem Brief an Bischof Polenz vom 3. Februar 1530, [2]) „dass in sieben Jahren, dieweil das Evangelium in Livland gegangen ist, nicht einer von den Ritterbrüdern und Domherrn sich bekehrt hat und begeben aus dem teuflischen Hurenstand in den ehelichen.“ Mag dieses Urteil Briesmanns sich auch vorzugsweise auf seine nächste Umgebung bezogen haben und im Unmut zu schroff abgegeben worden sein, so ergibt sich doch daraus, dass die Predigt des Evangeliums in den Ordenskreisen verhältnismässig wenig Eingang gefunden hatte. Wohl hatten die Ritterschaften sich bei mehrfacher Gelegenheit mit den Städten gegen den Erzbischof und die Bischöfe verbunden, sich manchem Eingriff derselben in die Glaubensfreiheit widersetzt und sich auf Oesel z. B. von dem dortigen Bischof Johann 1524 ausdrücklich die unverfälschte Predigt des Evangeliums ausbedungen. [3]) Es mag aber ihre Gegnerschaft gegen den Erzbischof und die Geistlichkeit doch eine im grossen und ganzen wesentlich politische gewesen sein und die Wirksamkeit der evangelischen Prediger, wie auch die Bemühungen manches in ihrer eigenen Mitte auftretenden Zeugen der evangelischen Wahrheit nur wenig Erfolg gehabt haben. [4])

---

[1]) Vgl. Tschackert 2. Band S. 198.

[2]) Tschackert I S. 175, II S. 238.

[3]) Schiemann, Gesch. Livlands S. 207.

[4]) Ein solcher Zeuge war der Ritter Friedrich von Heideck, ein vertrauter Freund und Mitarbeiter des Hochmeisters des Deutschen Ordens, Markgrafen Albrechts von Brandenburg, der in einer Zuschrift an Plettenberg seinen ganzen jugendfrischen Eifer dransetzt, den Meister und

Fand Briesmann in diesen Kreisen noch heftigen Widerspruch, so dass er sogar darüber in nicht geringe Gefahr gekommen ist,[1]) so erfuhr er von seiten der evangelisch gesinnten Bürgerschaft um so grössere Anerkennung und um so weiter gehendes Vertrauen. Wie schon bemerkt, war er vom Rate zu Riga namentlich darum angegangen worden, eine evangelische Gottesdienstordnung zu entwerfen, die er nun unter hervorragender Mitbeteiligung von Knopken nach dem Muster der Königsberger „Artikel der Cärimonien" vom Jahre 1525 ausarbeitete und herausgab.

Sie erschien unter dem Titel „Kurtze Ordnung des Kirchendienstes sampt einer Vorrede von Ceremonieen an den ehrbaren Rath der löblichen Stadt Riga in Liefland mit etlichen Psalmen und göttlichen Lobgesengen, die in christlicher Versammlung zu Riga gesungen werden. MDXXXI." [2])

In der Einleitung weist Briesmann auf die wiederholt von dem Rat an ihn ergangene Aufforderung zur Abfassung einer Gottesdienstordnung, daneben aber auch auf den von Reval und Pernau durch Abgeordnete dieser Städte verlautbarten Wunsch nach Herstellung einheitlicher gottesdienst-

---

seine Genossen für das Evangelium zu gewinnen. Diese interessante Schrift „Christliche Ermahnung an Herrn Walther von Plettenberg, des Deutschen Ordens Meister in Livland, von Friedrich Herrn zu Heideck, Königsberg 1526" hat Dr. Paul Tschackert mit einer Einleitung herausgegeben, Königsberg 1892. Neben den Fragen der evangelischen Lehre wird in dieser Schrift auch namentlich von den unevangelischen Ordensgelübden gehandelt und besonders die Unzucht der Ritter aufs ernstlichste gestraft. Vgl. S. 30 ff.

[1]) Tschackert, Urkundenbuch II S. 198.

[2]) Sie ist nach dem Originalexemplar der Bibliothek zu Upsala und anderen alten Ausgaben mit einer geschichtlichen Einleitung neu herausgegeben von Johannes Geffken, Hannover 1862. Abgedruckt auch Richter, die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. Weimar 1846 Anhang S. 487, doch ohne Vorrede.

licher Ordnungen hin. Dieser Aufforderung und diesem Wunsche seien nun die Verfasser des Buches durch die Aufstellung der vorliegenden Gottesdienstordnung nachgekommen, welche nach vorausgegangener Erläuterung derselben durch die Prediger von der Kanzel in den Gemeinden eingeführt werden möge.

Von besonderem Interesse sind uns die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche weiter als die für die Verfasser der Gottesdienstordnung massgebenden in der Einleitung dargelegt werden.

Zunächst begegnen wir hier derselben Unterscheidung, welche Luther in der Vorrede zur deutschen Messe [1]) hervorhebt und die auch in der preussischen Kirchenordnung angedeutet ist. [2]) Es ist die Unterscheidung zwischen den „rechtschaffenen Christen", die nach Joh. 4 den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten und keine äusseren Zeremonieen bedürfen, und zwischen den Schwachen, welche solcher äusseren Ordnungen nicht entbehren können. [3]) Während nun Luther die Einrichtungen näher charakterisiert, zu denen sich diejenigen, „so mit Ernst Christen sein wollen" vereinigen, und hervorhebt, dass sie sich zum Gebet, zum Worte und Sakramente zusammenthun, an denen „so sich nicht christlich halten" Zucht üben, sich eine Armensteuer auflegen sollen u. s. w., [4]) haben Briesmann und Knopken diejenigen Elemente der Gemeinde, auf die man bei der Einrichtung der öffentlichen Gottesdienste Rücksicht zu nehmen habe, eingehender besprochen — zum Teil mit

[1]) Luth. Wke. Erl. Ausg. Bd. 22, 230. Richter a. a. O. S. 35 ff.

[2]) Richter S. 28 ff.

[3]) Geffken, Rigaer Kirchenordnung S. 4.

[4]) Richter S. 36. Dass Luther von diesen Einrichtungen Abstand nahm, weil er die Leute dazu nicht fand und damit keine Rotterei entstände, ist bekannt.

Beziehung auf die besonderen Verhältnisse, wie sie in Livland vorlagen. Im allgemeinen sind es die Schwachen, deren es in der christlichen Kirche als einem Hospital der an der Seele Kranken allezeit mehr, denn der Starken, gebe. Dazu kommt die heranwachsende Jugend, der Haufen der einfältigen Laien, deren viele ungläubig, wiewohl nicht ganz verstockt sind. In diese Kategorie gehören auch die, welche noch zwischen dem Evangelium und dem Papsttum schwanken und auf die in gleicher Weise Rücksicht genommeu werden müsse, wie Paulus es den Juden gegenüber gethan, da er sich in Jerusalem nach dem Gesetze gereinigt. Dazu kommen dann noch die Fremden, in deren Landen die Tyrannei dem Worte Gottes wehrt und die hinzukommen, um am Gottesdienste der evangelischen Gemeinde teilzunehmen. [1])

Diesen allen gegenüber sieht Briesmann, wie Luther, den äusserlichen Gottesdienst zunächst als eine „Reizung zum Glauben an, dass sie zur rechten Erkenntnis der Wahrheit kommen, [2]) wobei Briesmann neben dem katechetischen und didaktischen Zweck, den der Gottesdienst an den schwachen Gliedern der Gemeinde zu verfolgen habe, auch die evangelisierende Tendenz besonders hervorhebt, die sich auf die noch ausserhalb der Gemeinde Stehenden richtet. So sieht denn auch Briesmann die im Gottesdienst zu berücksichtigende Gemeinde vor allem als die werdende an und dem entsprechend als den Hauptzweck des Gottesdienstes die Förderung derselben im Glauben. Aber er geht bei der Zweckbestimmung des Gottesdienstes doch auch

[1]) Geffken S. 5.

[2]) Vgl. Briesmanns Einl. Geffken S. 8. Luther, deutsche Messe (Wrk. Erl. Ausg. 22, 230). Denselben Gesichtspunkt hebt er hervor in dem Sermon von guten Werken v. J. 1520 (20, 208), in der Ordnung des Gottesdienstes von 1523 (22, 154) vgl. Preuss. Ordnung. Richter a. a. O. S. 28.

über diesen Gesichtspunkt hinaus. Wenn auch der Gedanke von der Notwendigkeit des Gottesdienstes als einer Äusserung des Glaubens noch zurücktritt,[1]) so hebt er doch nach einer anderen Seite die Notwendigkeit desselben klar hervor, so-

[1]) Diesen „reformatorischen Gesichtspunkt", wie man ihn neuerdings zu bezeichnen pflegt, nach welchem der Gottesdienst als Dankopfer der Gemeinde erscheint, hat Luther geltend gemacht im Sermon vom Neuen Testament von 1520 (27, 161), in der Vermahnung zum Sakrament von 1530 (23, 175, 176), in der Auslegung des 111. Psalmes von 1530 (40, 208), in der Schrift von der Winkelmesse von 1533 (31, 371). Am klarsten hat Luther seine Anschauungen über den Gottesdienst am Schluss seines Lebens in seiner 1544 am 17. Sonntag nach Trinitatis zu Torgau gehaltenen Kirchweihpredigt dargelegt. Gleich am Anfang dieser Predigt wird die Bedeutung des Gottesdienstes kurz und treffend dahin bestimmt, „dass unser lieber Herr selbst mit uns rede in seinem h. Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang" (20, II 220). In der folgenden Ausführung werden nun die Einzelmomente noch besonders hervorgehoben, welche den wahren Gottesdienst als die neutestamentliche Sabbatfeier konstituieren, 1) das objektive Element des Gottesdienstes und namentlich das Wort als der zentrale und konstitutive Faktor desselben; 2) die Frucht und Wirkung des Wortes: der Glaube und die aus demselben hervorgehenden erneuernden Lebenskräfte und 3) das subjektive Element des Gottesdienstes, das Bekenntnis zu Gott und die Opfer des Gebets, des Lobes und Dankes (20, II 230). Hier finden wir bei Luther sowohl was die Elemente, als was den Zweck des Gottesdienstes betrifft, die verschiedenen Momente klar und nachdrücklich hervorgehoben. Wenn in seinen älteren den Gottesdienst behandelnden Schriften hinsichtlich des Zweckes desselben die pädagogische Anschauung vorwaltet, so fehlt doch auch in ihnen das Element des Opfers nicht. So in der „Ordnung des Gottesdienstes" (22, 154), in welcher Luther bei den Nebengottesdiensten nach der Lektion Dank, Lob und Gebet anordnet, so in der Formula missae, wo beide Momente miteinander verbunden sind. — Ebenso fehlt in den Schriften, in denen die reformatorische Anschauung geltend gemacht wird, auch der pädagogische Gesichtspunkt nicht. In dem Sermon vom Neuen Testament wird dieser Gesichtspunkt nicht nur gelegentlich berührt, sondern, wie schon Julius Hans „der protestant.

fern er nämlich durch die der Kirche befohlenen Gnadenmittel gefordert wird. „Dieweil man das Testament Christi öffentlich zu der Gemeinde ohne äusserliche Geberde und

Cultus“ Augsb. 1890 S. 16 hervorhebt, es wiegt derselbe entschieden vor und tritt der Opfergedanke, den Gottschick („Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine thatsächliche Reform desselben.“ Freiburg i. B. 1887 S. 32, 33) in dieser Schrift besonders geltend gemacht sieht, nur vorübergehend im Gegensatz zum falschen römischen Opferbegriff auf. In der „Vermahnung zum Sakrament“ wird neben der Charakterisierung des Gottesdienstes als einer Äusserung des Glaubens auch auf die Wirkung der Feier hingewiesen, die in der Stärkung im Glauben, in der Reizung zur Liebe gegen Gott und den Nächsten zu bestehen habe. Auch in der Schrift von der Winkelmesse finden sich Andeutungen in diesem Sinne, wenn die Stärkung des Glaubens als hauptsächliche Frucht der Kommunion genannt wird (31, 321) und wie sehr die Torgauer Predigt diesem Momente Rechnung trägt, haben wir schon oben gesehen. Vgl. zu dem Vorstehenden auch W. Taurit „Über Luthers Anschauung vom Gottesdienst“. Mitteilungen und Nachrichten für die ev. Kirche in Russland 1895 S. 193 ff. Diese von Luther in seinen Schriften hervorgehobenen Momente sind nun auch in der praktischen Gestaltung des Gottesdienstes zur Geltung gebracht. Dass dabei als nächster und Hauptzweck des Gottesdienstes die Reizung und Erziehung zum Glauben angesehen wurde, war angesichts der damaligen Zustände des Volkes nur zu natürlich und berechtigt. Damit aber dieser Zweck erreicht werde, galt es vor allem das Wort Gottes zur Anerkennung und Geltung zu bringen und der Predigt die ihr gebührende Stellung wieder zu geben. Mit gleichem Ernste aber hat Luther dafür Sorge getragen, die Gemeinde zu der ihr gebührenden aktiven Teilnahme am Gottesdienst heranzuziehen und ihr Raum für die Ausübung ihres priesterlichen Berufs in der Darbringung ihrer Herzensopfer zu geben. Dazu diente zunächst schon die Einführung der deutschen Sprache in den Gottesdienst. Dazu dienten ferner die sakrifiziellen Bestandteile des Gottesdienstes, die im Gesamtverlauf desselben den sakramentalen korrespondierten. Dazu diente vor allem das Kirchenlied als Gemeindelied, das durch Luther und die Reformatoren der evangelischen Gemeinde in einer Fülle und Herrlichkeit dargeboten worden, wie keine Zeit es vorher besessen und keine Kirche neben ihr es besitzt.

Ceremonien nicht handeln und darreichen kann ohne sonderliche Verletzung", heisst es da,[1]) „zeigen wir derhalben an, wie man sich hierin halten möge und wie es billig und gut ist, dass man dem heiligen Evangelio zu Ehren und dem Nächsten zu Dienst und Nutz sich den anderen in deutschen Landen und sonst hie und da, da man auch Gottes Wort klar und deutlich predigt, in demselben Kirchendienst, so weit es dienstlich und möglich, vergleiche."

Sind also äusserer Gottesdienst und Zeremonien notwendig, so gilt nun weiter als Grundsatz, den römischen Kultus von schriftwidrigen und unevangelischen Elementen zu reinigen, das Unanstössige aber zu konservieren und nach Bedürfnis zu gestalten. „Denn sintemal der schädliche Missbrauch der Ceremonien und des äusserlichen papistischen Gottesdienstes samt der verdammten antichristlichen Messe durch Gottes Wort einträchtig in allen Landen und Städten, da das heilige Evangelium aus göttlicher Gnade lauter und rein gepredigt wird, getadelt und verworfen ist worden, und man doch der Ceremonien und Kirchenübung samt äusserlichen Geberden nicht entbehren kann, hat man von den vorigen Ceremonien, so ohne Missbrauch hat können geschehen, behalten oder etliche verändert." Wir finden hier dasselbe Prinzip verfolgt, wie Luther es in der Formula missae (1523) ausspricht,[2]) wenn es daselbst heisst, er habe nicht die Absicht, den gesamten Gottesdienst abzuschaffen, sondern denselben, wie er im Brauch ist, nach Ausscheidung der schlimmsten Zusätze zu reinigen und für die Erbauung der Gemeinde einzurichten.

---

[1]) Einl. S. 17.

[2]) Imprimis itaque profitemur, non esse nec fuisse unquam in animo nostro, omnem cultum Dei prorsus abolere, sed eum, qui in usu est, pessimis additamentis viciatum, repurgare et usum pium monstrare. Vgl. Luthers Wke. Erl. Ausg. Opera latina var. arg. VII S. 3. Richter a. a. O. S. 2.

Als Motiv für die Beobachtung dieses Grundsatzes führt Briesmann noch die Rücksicht auf die Schwärmer und Sakramentierer an, die „freventlich die heilsame Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl verleugnen". Durch die konservative Stellung zu der hergebrachten Ordnung solle nun der Annahme der Schwärmer vorgebeugt werden, „als hielten wir es mit ihnen, dieweil wir so schlecht und ohne alle Zierheit oder äusserlich ehrerbietige Geberde und Gesänge dasselbe Sakrament handeln". Ebenso aber seien sie um so williger, das Abendmahl des Herrn etwas „ehrlicher und zierlicher" zu begehen, damit das päpstliche Heuchelvolk keine Ursache habe, „uns verdächtlich zu halten, als wären wir den obgemeldeten Schwärmern hierin anhängig und verachteten das Sakrament des Leibes und Blutes Christi".[1])

Angesichts der Klage über die Verschiedenheit der gottesdienstlichen Praxis und des dadurch hervorgerufenen Ärgernisses haben die Verfasser der Agende nur eine solche Ordnung aufgestellt, „damit wir verhoffen, vieler Nachrede zu begegnen; dass wir nicht nur mit den Besseren allhie in Liefland, sondern auch mit unseren Nachbaren und anderen Städten in deutschen Landen, in welchen auch das reine Evangelium verkündigt wird, in den vornehmsten Stücken des äusserlichen Gottesdienstes übereinkommen mögen".[2])

So sehr Briesmann aber auch solche Einigkeit in der Gottesdienstordnung zu schätzen weiss und die Durchführung derselben in den baltischen Landen erstrebt, so tritt er doch ebenso entschieden und feierlich für die Wahrung der Freiheit auf diesem Gebiete ein, wenn es am Schlusse heisst: „Derhalben wollen wir, so Gott will, diese evangelische Freiheit nicht also lassen abkaufen durch solche geschwinde

[1]) Geffken S. 11.

[2]) Geffken S. 10.

Griffe des Teufels (der aus den festen Ordnungen den Gewissen einen Strick drehen will), sondern frei, frei soll's uns bleiben. Und sintemal keine Ordnung weder in geistlichen noch in leiblichen Sachen so gar rund und vollkommen ist, die nicht mit der Zeit und sonderlich in etlichen Fällen in ein Missbrauch kommen kann, darum soll uns auch hierin ab- oder zuzusetzen, nach Notdurft der Sachen, allezeit vorbehalten bleiben". [1])

Fassen wir nun den in der Briesmannschen Agende dargebotenen Gottesdienst in Bezug auf seine Bestandteile und seinen Verlauf ins Auge, so schliesst er sich eng an Luthers Formula missae und die preussischen Artikel der Zeremonien an. Von der ersteren weicht die Briesmannsche Agende darin ab, dass sie übereinstimmend mit der preussischen Ordnung an Stelle der ausgewählten epistolischen und evangelischen Perikopen die lectio continua setzt. Nur an den Festtagen sollen statt der betreffenden evangelischen Lektion die Abschnitte der Evangelien verlesen werden, welche die Festgeschichte enthalten. Eine Eigentümlichkeit der Rigaschen Ordnung, die sie übrigens mit der Kirchenordnung von Schwäbisch-Hall [2]) gemein hat, ist ferner die, dass sie zwischen Epistel und Evangelium neben deutschen Psalmen auch die Litanei zu singen frei gibt (S. 53) und durch die Verlegung dieses spezifisch reformatorischen Kirchengebets an die bezeichnete Stelle die normale Ordnung des Gottesdienstes durchbricht. In dem Abendmahlsakt unterscheidet sich die Briesmannsche Agende von der Formula missae und den preussischen Artikeln durch das Fehlen der Elevation der Elemente bei der Konsekration. Nur durch die Zukehr zur Gemeinde bei diesem Akt wird der bisherigen — trotz der von Luther geforderten Er-

[1]) Geffken S. 19. Vgl. dazu Luthers deutsche Messe Erl. Ausg. 22, 227.
[2]) Richter S. 43.

klärung — doch immerhin sehr missverständlichen Gewohnheit Rechnung getragen. Ebenso fehlt die Abendmahlsvermahnung, die in der preussischen Ordnung dem pax vobiscum folgt und welche Luther in der deutschen Messe anordnet. Die Distributionsformel lautet übereinstimmend mit der preussischen Ordnung: „Nimm hin und iss, das ist der Leib, der für dich gegeben ist", und „Nimm hin und trink, das ist das Blut, das für dich vergossen ist". Als eine ganz eigenartige Form der Briesmannschen Agende begegnet uns am Schluss der zweigliedrige Segen, bei dem mit Weglassung des ersten Gliedes der Liturg intoniert: „Der Herr erleuchte sein Angesicht über uns und sei uns gnädig", und darauf die Gemeinde respondiert „Der Herr erhebe sein Angesicht auf uns und gebe uns Frieden". Ist hier schon durch die antiphonische Form dem Segen der Charakter einer sakramentalen Gabe genommen, so entspricht dem auch das kommunikative „uns" statt der zweiten Person „dir".

Wir stellen nun die Reihenfolge der Stücke übersichtlich hin (S. 21 f.).

1. Introitus (lateinisch) oder ein deutscher Psalm.
2. Kyrie in drei Sprachen (griechisch, lateinisch und deutsch).
3. Gloria lateinisch oder deutsch.
4. Salutation und Kollekte deutsch.
5. Epistel als lectio continua deutsch.
6. Halleluja, deutscher Psalm oder die deutsche Litanei.
7. Evangelien fortlaufend, nur an den Festtagen ausgewählte Abschnitte.
8. Credo als Lied „Wir glauben all an einen Gott".
9. Predigt.
10. Präfation und
11. Konsekration deutsch.

12. Sanctus deutsch oder lateinisch.
13. Vaterunser deutsch.
14. Agnus dei deutsch oder lateinisch.
15. Pax vobiscum deutsch.
16. Spendung, während derselben das Lied „Jesus Christus unser Heiland".
17. Dankkollekte deutsch.
18. Segen in der erwähnten Form.

Wie ersichtlich, ist mit Ausnahme einzelner Stücke bei der ganzen Liturgie die deutsche Sprache eingeführt. Das deutsche Lied erscheint mehrfach vertreten. Schon an Stelle des Introitus kann ein deutscher Psalm gesungen werden, z. B. „Es wollt uns Gott genädig sein". Das Halleluja mag auf den deutschen Psalm, so man darauf singen will, als „Fröhlich woll wir Halleluja singen" gesungen werden. An sonderlichen Festen aber nimmt man sonderliche deutsche Gesänge, als auf Weihnachten „Dank sag wir nu dem Herre Gott, der durch seine heilige Geburt" etc., auf Ostern „Christ lag in Todesbanden" etc., auf Pfingsten „Komm Gott Schöpfer heiliger Geist" etc. Das Credo wird als deutsches Lied „Wir glauben all an einen Gott", desgleichen während der Kommunion „Jesus Christus unser Heiland" und „Gott sei gelobet und gebenedeiet" gesungen. Wie reich auch die Auswahl deutscher Lieder ist, die ausserdem noch in dem der Agende angefügten Gesangbuch geboten sind, so wird doch die lateinische Sprache nicht ganz beseitigt. Gleich am Anfang beim Introitus heisst es „Denn je die Sprachen nicht sollen so ganz aus der Kirchen Übung gethan werden, gleich wie auch S. Paul nicht wehret in der christlichen Gemein mit Zungen oder fremden Sprachen zu reden 1. Kor. 14. Denn es je Gottes Gaben sind, welche nicht also höchlich veracht sollen werden, wie sie von vielen Unzüchtigen, Fremden

und Muthwilligen, sonderlich in diesen Landen, verspottet und aufs höchst verschimpft werden.“ Neben diesem exegetisch allerdings in sehr fraglicher Weise gestützten Motive hat auch die Rücksicht auf die Jugend bei der Beibehaltung der in den Schulen einzuübenden lateinischen Introiten mitgewirkt. Das Kyrie wird in Übereinstimmung mit der preussischen Ordnung in drei Sprachen gesungen. „Das wäre“, heisst es, „nicht unformlich, dieweil es doch drei Mal gesungen wird.“ In Bezug auf die Vorbereitung der Kommunikanten ist in einem folgenden Abschnitt (S. 25. 26) gesagt, dass der Diakon an Sonn- und Feiertagen vor der Metten und sonst zu gelegener Zeit an einem sonderlichen Ort in der Kirche derjenigen, die zum Tisch des Herrn gehen, mit Fleiss warnehmen soll, dieselben auf ihr Begehr zu unterrichten und ihre Gewissen mit Gottes Wort zu trösten. Auch die solchen Unterrichtes vielleicht nicht bedürfen, und doch das Abendmahl des Herrn zu geniessen begierig sind, sollen sich daselbst anzeigen, damit man vergewissert werde, wer und wie viele es sind, die am selben Tage des Testaments Christi begehren. Besondere Anordnungen über etwaige Zurückweisung Unwürdiger, wie sie die preussischen Artikel enthalten, sind hier nicht gegeben. An kommunionlosen Sonntagen folgt gleich auf die Predigt das Vaterunser, pax domini und Segen. Als Festtage sind ausser den grossen Christusfesten noch Mariae Verkündigung, Reinigung und Heimsuchung genannt und für Gründonnerstag und Karfreitag Predigten über das Abendmahl und die Passion speziell angeordnet (S. 28. 29). Für die Wochengottesdienste ist in Bezug auf das Vaterunser bestimmt, dass hier nicht wie sonst vom Chor, sondern von der ganzen Gemeinde die Worte von der siebenten Bitte an bis zum Schluss gesungen werden, „damit die Knaben nicht von der Schule abgehalten werden“. Sind Kommunikan-

ten vorhanden, so wird eine abgekürzte Abendmahlsliturgie gehalten. Sonst folgt auf die Predigt ein deutsches Lied und der gewöhnliche Schluss. Der ersten Ausgabe der Rigaschen Gottesdienstordnung (gedruckt in Rostock bei Ludwig Dietz den 19. Juli 1530) folgte eine zweite, Rostock 1537. In dieser offenbar von Andreas Knopken veranstalteten Ausgabe (Geffken S. 145—216) finden wir eine Bereicherung des liturgischen Materials, indem eine Anzahl Introiten für besondere Festtage und eine reichere Auswahl von Kollekten zu wechselndem Gebrauch dargeboten werden. Die Ordnung des Gottesdienstes selbst weist nur ganz geringfügige Änderungen auf. Die Gemeinde antwortet auf die Salutation statt mit dem Gegengruss „Und mit deinem Geist“ mit dem Wunsche „Uns geschehe nach deinem Wort“. Der gleichfalls zweigliedrige Segen wird nicht antiphonisch, sondern von dem Liturgen allein, aber auch in der kommunikativen Fassung gesungen. Zu bemerken ist noch, dass nur die Vorrede und der Abriss der Gottesdienstordnung in dem damaligen Hochdeutsch, alle für den Gebrauch dargebotenen liturgischen Formen, Gebete und Lieder aber in niedersächsischer Mundart gegeben sind.

Überblicken wir nun den Gang des Gottesdienstes, wie ihn die Briesmannsche Agende für Sonn- und Festtage anordnet, so schliest sich derselbe, wie wir sahen, in allem Wesentlichen Luthers Formula missae an. Indem nun Luther in gesundem historischen Sinn — selbstverständlich mit den notwendigen Ausscheidungen und Ergänzungen — der Ordnung der römischen Messe folgte, diese sich aber auf dem Grunde der altkirchlichen Tradition erbaut, hat auch der lutherische Gottesdienst, wie er sich in der Reformationszeit in Deutschland und Livland gestaltete und die Grundlage der weiteren Kultusordnungen unserer Kirche geworden, an die ursprüngliche Form des christlichen Gottesdienstes

angeknüpft und die Entwickelung desselben in organischer Weise fortgeführt. [1])

[1]) Haben wir oben die reformatorischen Prinzipien des Gottesdienstes kurz erörtert, so können wir nicht umhin, auch die Ordnung und Gestaltung desselben mit einigen Worten zu beleuchten. Entspricht diese Ordnung, so fragen wir, den Anforderungen, die an den evangelischen Gottesdienst zu stellen sind, und dem Bedürfnis, das die evangelische Gemeinde an denselben heranbringt? Und stellt sich uns in ihr ein organisch gegliedertes und von evangelischem Geiste getragenes Ganzes dar?

Sehen wir den Gottesdienst in seinem Gesamtverlauf an, so ist der ihn beherrschende Gedanke offenbar kein anderer, als den Luther in der oben angeführten Stelle der Torgauer Predigt ausgesprochen, nämlich der echt evangelische Gedanke des Lebensverkehres Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott. Die Gaben, durch welche Gott zu uns kommt, sind die Gnadenmittel, das Wort und das Sakrament. Diese bilden den Einteilungsgrund für die beiden Hauptgruppen des Gottesdienstes, den Wort- und Sakramentsakt. Diese sind im evangelischen Gottesdienst nicht von einander geschieden, wie vor Zeiten beim Vorherrschen des Proselytenkatechumenats. Es steht auch nicht, wie in der römischen Messe, der predigtlose Wortakt nur als Vorbereitung auf den Opferdienst da. Sondern beide Akte bilden in ihrer Integrität und Vollständigkeit die zwei Hauptteile des Gottesdienstes. Der Dienst am Worte aber als der Basis, Norm und Hauptsubstanz des Gottesdienstes geht billig voran. Er bringt zuerst die Gabe des urkundlichen Wortes in der Lektion, dann das ausgelegte und angewandte Wort in der Predigt. Da das Wort uns in den Reichtum der Gottesgaben einführt und unser Leben in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen beleuchtet, herrscht im Wortakt ein angemessener Wechsel der Schriftabschnitte und Gebete vor. Der Sakramentsakt dagegen, der jedem, der danach begehrt, die eine gleiche Gabe bietet, verläuft bis auf leise Änderungen in der Präfation nach dem Kirchenjahr in sich gleich bleibender Form, in welcher Zurüstung, Weihe und Spendung die Gliederung bilden.

Den Gaben Gottes entspricht überall die Gegengabe der Gemeinde. Der Lektion folgt das Glaubensbekenntnis, der Predigt das Kirchengebet, die Sakramentsgaben sind von Dank- und Bittgebeten begleitet und umschlossen. Im Eingang schliesst sich an den Introitus Kyrie

und Gloria, die bald in den meisten Landeskirchen durch Konfiteor und Absolution ergänzt werden. Der Gottesdienst läuft aus in den Schlussakt, in dem die Gemeinde Gott für die empfangenen Gaben ihren Dank darbringt und Gott ihr als Inbegriff aller Gaben seinen Segen aufs Haupt legt. Das Ganze aber wird umrahmt und begleitet von dem Gemeindeliede, in dem die Gemeinde ihrem feiernden, betenden und bekennenden Glauben seinen unmittelbarsten Ausdruck gibt. Die einheitlich harmonische Gliederung tritt demnach im Gottesdienste klar hervor. Der Fortschritt ergibt sich ebenso deutlich im Hinblick auf die Gaben Gottes, als welche Lektion, Predigt und Sakrament einander folgen, und in Bezug auf die Opfer der Gemeinde, als die sich Sünden- und Glaubensbekenntnis, Gebet und Danksagung aneinander reihen. Einen tieferen Einblick in diesen Fortschritt gewinnen wir noch, wenn wir berücksichtigen, wie die Durchdringung der objektiven und subjektiven Elemente im Laufe des Gottesdienstes sich steigert. In Lektion und Credo stehen sie sich rein gegenüber. In der Predigt verbindet sich Gabe des Worts und Bekenntnis des Glaubens ebenso miteinander, wie das allgemeine Kirchengebet auf Grund der Gabe und Verheissung Gottes die mannigfachen Bedürfnisse und Anliegen Gott ans Herz legt. In dem Sakramentsakt endlich erscheint beides, Gottesgabe und Gemeindeopfer, in der innigsten Vereinigung mit einander, so dass die Konsekration mit den Testamentsworten Christi wesentlich unter den Gesichtspunkt des Gebets tritt und der Genuss des Abendmahls den Höhepunkt sowohl der Gabe des Herrn als auch der Hingabe der Gemeinde bildet.

Als Gesetz für die Ordnung des Ganzen aber stellt sich die Heilsordnung dar, deren wesentliche Momente das Gnadenbedürfnis, der Gnadenempfang und die Gnadenwirkung im einzelnen wie im Gesamtverlaufe bilden. Das Gesetz dieser Ordnung aber muss im Unterschiede von dem einseitig historischen Gesichtspunkt des griechischen und der verkehrten Opferidee des römischen Kultus als spezifisch evangelisches Prinzip der Anordnung bezeichnet werden.

Überschauen wir nun noch in flüchtigem Blick die Weiterentwickelung der gottesdienstlichen Ordnungen in Livland, so erhielt sich die von Briesmann und Knopken aufgestellte Agende bis zur Einführung des „schwedischen Handbuchs“ 1696, welches im ganzen dem bisherigen Gange des Gottesdienstes folgt und nur unwesentliche Änderungen enthält. Diese schwedische Agende galt bis zum Jahre

2. Das Gesangbuch. Knopken als Liederdichter.

Das Gesangbuch ist der Agende unmittelbar beigefügt in der Weise, dass auf den oben von uns besprochenen Abriss der Gottesdienstordnung eine ausführlichere mit Antiphonieen, Gebeten und Psalmen ausgestattete Liturgie und darauf eine nicht unbedeutende Anzahl von Kirchenliedern folgt. Von diesem Gesangbuch sagt Geffken in seiner Einleitung zur Kirchenordnung (S. V): „Während viele andere Städte wechselsweise verschiedene Gesangbücher nach und neben einander gebrauchten, kam Riga schon früh (1530) zu einem eigenen niedersächsischen Gesangbuch, hat dieses lange beharrlich festgehalten und ist stetig bemüht gewesen, dasselbe zu verbessern und zu bereichern, bis es im Anfange des 17. Jahrhunderts ein hochdeutsches Gewand annahm. Dieses Gesangbuch muss, nach vielen Anzeichen zu schliessen, auch ausserhalb Lieflands in einem weiten Gebiete verbreitet und in Gebrauch gewesen sein. So bietet das niederdeutsche Gesangbuch der Rigaschen Kirchenordnung ein eigenthüm-

---

1805, wo sie durch eine äusserst magere, rationalistisch verwässerte „allgemein liturgische Verordnung“ verdrängt wurde. Diese wurde aber von den Pastoren nur wenig befolgt. Es hielt es im allgemeinen den in diesen Verordnungen aufgestellten Grundsätzen gemäss ein jeder wie er wollte, bis 1832 eine neue Agende ausgearbeitet wurde, die sich im ganzen dem schwedischen Handbuch wieder anschloss und zu den besten der in der Restaurationsperiode erschienenen Agenden gehört. Da ihr aber doch namentlich in den einzelnen liturgischen Handlungen ein einheitlicher Charakter fehlt und sie allenthalben mancher Ergänzungen, Zurechtstellungen und Verbesserungen bedarf, so hat ein zu dem Zwecke von der livländischen Synode erwähltes liturgisches Komitee 1885 eine emendierte Agende ausgearbeitet, welche, nachdem sie in allem Wesentlichen die Zustimmung der übrigen Synoden und Konsistorien erlangt, demnächst wohl durch das Generalkonsistorium zu allgemeiner Einführung bestimmt werden wird.

liches Interesse dar, denn keine andere Stadt niedersächsischer Zunge hat sich in dieser Beziehung so früh ausgezeichnet.“ Es enthält in seiner ersten von Briesmann und Knopken veranstalteten Ausgabe 51 Kirchenlieder. Unter ihnen sind 24 von Luther, obwohl nur eines derselben „Nun freut euch lieben Christen gemein“ als von ihm verfasst bezeichnet ist (S. 100). Von grossem Interesse ist, dass sich unter den Lutherliedern auch schon „Ein feste Burg“ findet (S. 44). Daraus ergibt sich in evidentester Weise, dass dasselbe nicht, wie es lange angenommen worden ist, während des Augsburger Reichstages auf der Feste Koburg gedichtet ist. Denn wie sollte es von dort nach Riga gelangt, dort in das Manuskript der Kirchenordnung und zwar in niedersächsischer Übertragung aufgenommen, dieses dann nach Rostock geschickt und am 19. Juli 1530 schon fertig gedruckt worden sein? Briesmann und Knopken haben es offenbar der 1529 bei Joseph Klug erschienenen Ausgabe von Luthers Liedern, die leider vollständig abhanden gekommen ist, entnommen und von daher ihrem Gesangbuch einverleibt. Ebenso ist die deutsche Litanei, die Luther am 13. März 1529 mit einem Briefe an Nikolaus Hausmann sandte,[1]) wohl auch zuerst in der Klugschen Ausgabe gedruckt und von dieser dann in das Rigasche Gesangbuch übergegangen (S. 53), so dass also für diese beiden Lieder unser Buch den ersten uns erhaltenen Druck darbietet.

Zu den in der ersten Ausgabe enthaltenen 24 Liedern von Luther sind in der zweiten von Knopken allein 1537 veranstalteten Sammlung noch 2 und in den folgenden Ausgaben 8 hinzugekommen, so dass im ganzen 34 Lutherlieder in Riga in Gebrauch gekommen sind und also nur

[1]) de Wette, Luthers Briefe III S. 430.

3 von allen seinen Liedern fehlen, nämlich: „Ein neues Lied wir heben an", „Herr Gott dich loben wir", wofür eine ältere Übertragung des Te deum S. 47 aufgenommen ist, und „Was fürchtst du Feind Herodes sehr".

An aus dem Hochdeutschen übertragenen Liedern finden sich in der ersten Ausgabe noch von Paul Speratus das alte Bekenntnislied „Es ist das Heil uns kommen her" unter seinem Namen (S. 139), ausserdem noch 11 Lieder ohne Angabe des Verfassers, die Dr. Cossack in seiner Monographie von Paul Speratus (Braunschweig 1561) mit wohl zweifelhaftem Recht auch Speratus zuschreibt.[1]) Ferner von Joh. Agricola „Fröhlich wolln wir Halleluja singen" (S. 52), von J. Jonas „Wo Gott der Herr nicht zu uns hält" (S. 24) und von Ambrosius Moibanus „Ach Vater unser, der du bist" (S. 32).

Von ganz besonderem Interesse sind uns natürlich die — gleich niedersächsisch gedichteten — Lieder unseres Rigaschen Reformators. In der ersten Ausgabe von 1530 finden wir 5 von ihm verfasste Lieder, es sind das:

1. „Wat kann uns kamen an vor noth" nach Psalm 23 (S. 80, 81), in der ersten Ausgabe anonym und erst in der dritten von 1548 unter Knopkens Namen erschienen.

2. „Van allen minschen affgewandt" nach Ps. 25 (S. 103).

3. „Help Godt, wo gheyt dat jümmer tho" nach Ps. 2 (S. 106), in der zweiten Ausgabe 1537 mit dem Namen des Verfassers versehen.

4. „Ach Godt, myn einiger trost vnde heyl" nach Ps. 3 (S. 108), gleichfalls erst in der zweiten Ausgabe mit dem Zusatz „dorch Andream Knopken".

5. „Sü, wo gantz lefflik unde wo fyn" nach Ps. 133 (S. 111), in der dritten Ausgabe unter dem Namen des Verfassers.

---

[1]) Geffken S. XXVI.

Von diesen Liedern waren das zweite, dritte und vierte schon 1527 als Anhang zu Burchard Waldis „De parabel vom verlorn Son“ und 1528 im Enchiridion von Zwickau mit der Bezeichnung „durch Andream Knopken aufgesetzt“ erschienen.[1])

In der zweiten Ausgabe von 1537 kommen noch folgende vier Lieder Knopkens hinzu:

6. Gy fromen, frowet jw des Heren“ nach Ps. 33 (S. 181). Erst die dritte Ausgabe nennt Knopken als Verfasser.

7. „Help uns in dynem Namen“ nach 1. Tim. 4 mit der Überschrift „Bekenntnisse der Nyen, alse man secht lere, wedder de, de der errigen geiste unde der düuels lere anhengich“. Durch Andream Knopken (S. 183).

8. „Preyss myn seel dynen Heren“ nach Ps. 146 (S. 188) in der dritten Auflage mit Knopkens Namen.

9. „Ick löue (glaube) yd fast und bint ock gewyss“ nach Ps. 116 (S. 189), gleichfalls erst in der Ausgabe von 1548 unter Knopkens Namen. Zu diesen Liedern kommt noch in der vierten Ausgabe von 1559

10. „Do ith woll ginck, min hert vnd sin“ nach Ps. 125 (S. 274).

Vielfach hat man zu den Liedern Knopkens noch das Lied „Here Christ, de enig Gades sönn“ gerechnet, wie es auch in der dritten bis siebenten Ausgabe dieses Gesangbuches und später in den Rigaschen Gesangbüchern von 1654 und 1664 den Namen Andreas Knopkens trägt. Da aber in der von unserem Rigaschen Reformator selbst veranstalteten Ausgabe von 1537 Elizabeth Cruzigerin als Verfasserin dieses Liedes verzeichnet steht und noch andere alte Gesangbücher, wie das von Rostock 1531 und Magdeburg 1534 ihren Namen bringen, so ist nach Geffken

[1]) Geffken S. XVIII.

(S. XIX) wohl mit Sicherheit anzunehmen, dass das Lied von ihr und nicht von Knopken stammt.

Wie aus dem Verzeichnis zu ersehen, sind diese Lieder unseres Rigaer Reformators mit Ausnahme von Nr. 7 nach Psalmen gedichtet, wie sie denn auch meist einfach als „de XXIII Psalm Dominus regit me", „de 25 Psalm Ad te domine levavi etc." überschrieben sind. Die meisten halten sich genau an den Gedankengang des ihnen zu Grunde liegenden Psalms, nur Nr. 9 u. 10 bieten eine freie Behandlung der betreffenden Texte. In noch höherem Grade ist das der Fall bei „dem Bekenntnis der neuen Lehre", das über 1. Tim. 4 gedichtet ist. In diesem Liede, das unter den Anfechtungen durch die Feinde des Evangeliums das gläubige Vertrauen auf den göttlichen Beistand zu freudigem Ausdruck bringt, klingen die in dem angeführten Kapitel ausgesprochenen Gedanken nur ganz im allgemeinen wieder. Was die Form betrifft, so hat Knopken in vier Liedern (1, 2, 3 u. 5) das Versmass von „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" angewandt. Zwei Lieder (4 u. 6) sind in sechszeiligen Strophen gedichtet, in denen die erste, zweite, vierte und fünfte Zeile männliche Reimpaare enthalten, die vierte und sechste mit weiblichen Reimen schliessen. Das siebente (Bekenntnis-) Lied bewegt sich in siebenzeiligen Strophen, in denen die erste, dritte, fünfte und sechste Zeile weibliche, die zweite und vierte männliche Reime bieten, die siebente ohne entsprechenden Reim auftritt. Im achten Liede finden sich in den sechszeiligen Strophen nur in der vierten und fünften Zeile männliche Reime. Im neunten Liede weisen die achtzeiligen Strophen am Anfange zwei männliche Reimpaare auf, weiter schliessen zwei weibliche Reime ein männliches Reimpaar ein. Das zehnte Lied endlich, das in achtzeiligen Strophen gedichtet ist, schliesst sich in den beiden Hälften derselben dem Versmass an, dessen

sich das bekannte Busslied „Ach Gott und Herr, wie gross und schwer“ bedient.

Durchweg wird das Versmass in sehr freier Weise gehandhabt. Oft sind, wie damals üblich, die Silben ohne Rücksicht auf ihre Quantität nur gezählt. Im ganzen aber herrscht das jambische Versmass vor, wobei freilich sehr oft an Stelle des Jambus der Anapäst tritt. Mit den Reimen nahm Knopken es nicht genau, zumal wenn sie nach Anlage des Strophenbaues häufig wiederkehren sollten, wie z. B. in dem letzten unter den angeführten Liedern.

Um dem Leser einen Einblick in den Geist und Charakter der Knopkenschen Lieder zu gewähren, setzen wir ein paar derselben hierher.

Wir wählen dazu zunächst die Bearbeitung des 23. Psalms (Geffken S. 80).

1. Was kan vns kamen an vor noth,
so uns de Here weydet,
Vnde speyset vns met hemmelbrot
vnd op de weyde leydet,
Dar tho vorqwycket vnsen moeth
vnde kölet mit dem water soet
Synes werden hylligen geystes.

2. Vmm synes namens willen vns
he vöret ap rechter strate,
Leth vns tho kener tydt trostloss
ye schade vnd ock yn bate,[1])
Darumme wy stedes moedich syn,
ok yn des dodes schaem vnd pyn,
Wente du byst mit vns Here.

3. De stock vnd staff vnses Pastors
vns trösten vnde straffen,
Dat crütze dempet des flesches lust,
dat ydt nicht schaden schaffe,

[1]) im Guten, Glück.

Dem geyste durch der sünden gyfft,
de ym sterffliken lyue ys,
Vnd deyt sick stedes rögen.

4. Du heffst bereyt vns eynen dysch,
den wy stedes anschowen,
Dyns hylligen wordes werde spyse,
de wy ym herten kouwen,
Wenn vns der viende lyst angrypt,
da suluige denn vnse sele erqwyckt,
Sampt dynes geystes vülle.

5. Dyne güde vnde barmhertícheyt,
darumme uns Here volgen,
Van nu an beth yn ewicheyt
du byst vnse vorsorger.
Dat wy hyr dorch den gelouen syn,
dartho apenbar ym sale dyn,
börger vnd hussgenaten.

6. Des help vns vnse Here Jesu Christ,
de vnse herte buwet,[1])
Durch rechten gelouen vnd leue vp sick
dat wy den vader schouwen,
Dorch en sampt dem hylligen geyst,
welckeren de wunsche tho herten gheyt,
spreken eynmödich AMEN.

Wir lassen noch das unter Nr. 7 angeführte Lied folgen, in welchem Knopken sich in lockerer Anlehnung an 1. Tim. 4 wesentlich frei in der Gedankenproduktion bewegt. (S. 183.)

1. Help uns jn dynem namen
Du almechtige Godt,
Dat an vns nicht eriage
De Satan synen modt,
wat he heft jm synne
leth em yo nicht gelingen,
he ys vns heftig gräm.

---

[1]) bauet.]

2. Mit lystigen pracktyken,
he ringt vns vm vnd vmme,
Den süluen tho entslyken,[1])
synt wy tho kindes end dum,
Sy du vnse radtgeuer
vnd storte syne anslege
dorch dynen hogen arm.

3. Idt synt yo spennen nette[2])
all wat me nympt vör,
Vnd ane dy vorsettet,
du deyst ydt apenbar,
Wo heymlich me ydt dryue,
kann doch nicht stille blyuen,
Du bringest ydt an dat licht.

4. Honnig vört me vp der tungen,
dat hert ys vul vorgyfft,
Holt vns so vnbesunnen,
wy schölent mercken nicht,
Mit lyst me dar an ringet,
dat me vm dyn wort vns bringe,
Den werden düren schat.[3])

5. Den du vns heffst geschencket,
vth bloter gnade groth,
Do wy legen vorsencket,
In sünden vnd dem dodt,
Vnd gingen als de blinden,
vnd wusten nicht tho vinden
Den wech, de tho dy vöret.

6. Den wy, loff dy, nu kennen,
he sy dat thouorsicht,
Vp dynen sön jm hemmel,
De dy thor rechteren syth,
De vns mit dy versönet
Vnd ewich hefft erlöset,
Dorch synen dodt vnd bloth.

---

[1]) entkommen. [2]) Spinnen-Netze. [3]) teuren Schatz.

7. Dat wy hyr nicht bederuen[1])
noch werck odder vordenst
de schat[2]) ys schon erworuen,
dorch dy, Here Jesu Christ,
du störvest vor vnse sünde
vnd leuest tho vnser hülde,[3])
Makest vns so dorch dy fraem.

8. Dat wy vnses gelouen
na luth der hylligen schrifft,
Vor dy allene leuen,
mit wercken stan gericht,[4])
Vp de notrofft der armen,
vth leue erer vns erbarmen,
de vth dem gelouen fluth.

9. Vnd offt wy noch wol völen,
vele sünde vnd vngelück,
Vnd leuen vnderem crütze,
In mannigerley bedrück,
Vnd werden angefochten,
Thor rechteren u thor luchteren[5])
Von allem helschen heer.

10. Kan vns doch nichtes schaden,
In dessen gnaden ryk,
Idt moth vns alle baten[6])
vnd gelingen wol by dy,
Vnsen gelouen pröuen,
Vnd jn dem hapen[7]) öuen[8])
Maken des leuens sath.

11. Dat ys vnse geloue
mit korte getagen[9]) an,
Dar wy stan vp vnd trotzen,
dorch dy, vor yderman,
Mit schrygfft en tho vorfechten
vnd beden vns tho rechte,
Noch mach ydt helpen nicht.

---

[1]) bedürfen. [2]) Schatz. [3]) Huld. [4]) gerüstet. [5]) links. [6]) helfen. [7]) Hoffnung. [8]) üben. [9]) zusammengefasst.

12. Idt moth dat nye heten,
dyn ewige will vnd rath,
Dyn wort man noch wil meystern,
dat allens geschapen hatt,
Und wert ock alles richten,
tho syner tydt im lichte,
Dat ytzt verborgen is.

13. Is dat nicht eyn groth yamer
me steyt jn twyelheit
Wyl dor auer radtslagen,
hören menschen bescheit,
Dat Godt süluest geslaten, [1])
In de schrvfft don vorfaten [2])
Dorch synen hylligen geyst.

14. Man menet nicht de wahrheit,
dar ys en weynich vmme, [3])
De schrifft mit erer klarheit
maket se warlick stum,
Me trachtet tho erholden,
dat wesent en dem olden,
Idt gevalle Godt edder nicht.

15. Dat wert auerst gelingen,
wo solch vörnemen plecht,
De wedder Godt wil ringen,
besynen sick euen recht,
Süs wert he sick jm nacken,
than lesten möten cratzen,
Dar ydt em yöket nicht.

16. So yst gegan den Jöden,
de doch hadden eynen schyn,
Dat gesette to handthauen,
Dat Godt erkennet vor syn,
De wyel se stolt her varen
Den Christum tho vorjagen,
Vorlesen [4]) se de schantz. [5])

---

[1]) beschlossen. [2]) verfasst. [3]) drum zu thun. [4]) verlieren. [5]) Kampf.

17. Vel mehr mit synen rotten,
moth wyken de wedderchrist,
De alleyne deyt trotzen
vp tyranney vnd lyst,
Syne dröme tho verfechten,
wedder Godt vnd alle rechten,
Mit wreuel vnd modtwil.

18. Dar wedder wy anropen,
Her Christe dynen arm,
Dat du se lest anlopen,
Jn gnade edder jn torn.
Als du ydt hesttst geslaten,
So moth hendorch de sake
Jdt see suer wol dar wil.[1])

19. Loth vns dy syn beualen,
Du ewige treue Godt,
Dörch Christum, dynen söne,
Dar steyt unse höpen vp,
Wat du heffst angeuangen,
Vör vth jn synem swange[2])
Tho dyner herrlichkeit.

In dem ersten der mitgeteilten Lieder bildet das feste Vertrauen auf die Hirtentreue des Herrn, in dem zweiten die freudige Zuversicht auf seinen Gnadenbeistand in den Zeiten der Bedrängnis den das Ganze beherrschenden Grundton. In anderen Liedern, z. B. dem fünften, kommt die Freude an der Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gott und untereinander, oder der Lobpreis der Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck, wie er sie als Schöpfer und Erhalter der Welt und als allmächtiges Haupt seiner Kirche offenbart — so in Nr. 6. In den meisten Liedern waltet eine freudig gehobene Stimmung vor, wie sie der des Heils in Christo ge-

[1]) wer da will.
[2]) Führ aus in seinem Lauf.

wisse Glaube erzeugt, daneben fehlt aber auch nicht der Ernst demütiger Beugung vor Gott und der Bussschmerz, der namentlich im neunten Liede durch die Klage über das mannigfache Elend der Zeit hindurchklingt.

So verschieden der Inhalt der Lieder aber auch im einzelnen ist, eins haben sie untereinander und mit den sonstigen Kirchenliedern der Reformationszeit gemein: es ist die objektive Haltung, bei der nicht sowohl die Empfindungen und Erfahrungen der einzelnen, sondern mehr die gemeinsamen Glaubenserfahrungen der evangelischen Gemeinde zum Ausdruck gelangen. Glaubens- und Bekenntnislieder sind es, in denen die Gemeinde in der Freude über die ihr neu erschlossenen Schätze des Evangeliums, in der Freude auch darüber, dass das lange zurückgehaltene Kirchenlied nun wieder den ihm gebührenden Platz im Gottesdienst erlangt, ihr lobpreisendes Zeugnis vor Gott bringt. Der Glaube aber, den sie bekennen, ruhte auf dem Worte Gottes und schöpfte aus ihm seinen Inhalt. So sind auch ihre Lieder aus dem Glauben geboren und aus der Schrift geflossen und bewegen sich damit auch wesentlich im Schriftton. Zumal wo sie, wie die Knopkenschen, meist dem Gedankengange eines bestimmten Schriftabschnittes folgen, schliessen sie sich auch unwillkürlich der Schriftsprache an. Mit diesem Charakter der Biblizität verbinden sie den der Volkstümlichkeit, der uns um so unmittelbarer entgegentritt, wo sie, wie hier, im Gewande der Volksmundart einhergehen. In diese sind im Rigaschen Gesangbuch ja auch die ursprünglich hochdeutsch gedichteten Lieder anderer Verfasser umgesetzt. Und wenn uns z. B. bei den Lutherliedern allerdings die markige Kraft des originalen Ausdrucks durch solche Übertragung in das Niederdeutsche etwas beeinträchtigt erscheint, so stimmt bei den gleich in der naiven Volkssprache gedichteten Liedern Knopkens

Form und Inhalt also zusammen, dass ihnen das schlichte Gewand, das sie tragen, wie unmittelbar auf den Leib zugeschnitten passt.

Mögen diese Lieder den klassischen Kirchenliedern der Reformationszeit auch an schöpferischer Originalität, an Fülle und Kraft der Gedanken nachstehen, — als treuer Spiegel dessen, was in jenen gesegneten Tagen die evangelische Gemeinde unserer Lande empfunden und durchlebt, als lebendiges Zeugnis des freudigen Glaubens unseres livländischen Reformators, dem er in diesen schlichten Liedern kraftvollen [1]) Ausdruck verliehen, sind sie uns von hohem Werte. „Es sind", sagt Hiärn in seiner Chronik, „gar herrliche, geistliche Lieder, darinnen die Summe der Lehre von der Gerechtigkeit, vom Glauben und desselbigen Früchten, wie auch von dem Trost in Kreuz und Anfechtung enthalten ist." [2]) Lange Zeit haben sie sich in den Gesangbüchern der baltischen Lande erhalten. Als das von Hermann Samson im Jahre 1625 herausgegebene Gesangbuch die alten Lieder in hochdeutscher Übertragung brachte, wurden auch die Knopkenschen Lieder in dieses neue Gewand gekleidet.[3]) In der 1664 von Johann Breverus veranstalteten Sammlung sind nicht mehr alle Knopkenschen Lieder aufgenommen, es fehlen fünf von ihnen, die oben unter 5, 6, 7, 8 und 10 angeführten Lieder, und leider sind im Lauf der Zeit auch die übrigen aus den deutschen Gesangbüchern geschwunden. Im estnischen Gesangbuch aber hat sich das oben von uns mitgeteilte

[1]) Solche „kraftvolle Empfindung" hebt J. C. Freiherr von Grotthuss, Das baltische Dichterbuch Reval. 1894 S. 369 als die Lieder Knopkens auszeichnend mit Recht hervor.

[2]) Monum. Liv. ant. I, 195.

[3]) C. A. Berkholz, Zur Geschichte des Rigaschen Gesangbuchs. Riga 1878 S. 21.

Lied „Was kann mir kommen an für Noth“ in der estnischen Übersetzung „Mis hädda woib meil' sündida“ [1]) bis auf den heutigen Tag erhalten. Auf Knopkens Anregung erschien auch schon früh die erste lettische Liedersammlung, von Nikolaus Rhamm, dem ersten Prediger der lettischen Gemeinde zu St. Jakob, herausgegeben. [2])

In der zweiten im Jahre 1537 von Knopken [3]) besorgten Ausgabe der Rigaschen Kirchendienstordnung sind uns von besonderem Interesse die Beiträge, welche Burchard Waldis zu dieser Auflage geliefert hat. Wir sind seinem Namen schon früher in unserer Darstellung begegnet. Er gehörte zu den Mönchen, welche der Erzbischof Jasper Linde nach Deutschland gesandt hatte und die bei ihrer Rückkehr 1524 von den evangelischen Bürgern Rigas gefangen genommen wurden. Im Gefängnis für die Lehre Luthers gewonnen, wurde er bald in Freiheit gesetzt und hatte darauf in einer dramatischen Bearbeitung der Parabel vom verlorenen Sohn ein eigenartiges Zeugnis seines evangelischen Glaubens abgelegt. [4]) Von diesem sonst auch als Fabeldichter bekannten Burchard Waldis stammt in dem Gesangbuch von 1537 das Lied „Ein gebedt zu Gott“ S. 150, das in der letzten Zeile seine Unterschrift trägt, ebenso rührt wohl auch von ihm das kurze Lied her „Das Büchlyn“ überschrieben, welches das Gesangbuch einleitet. In demselben heisst es:

---

[1]) Eesti Ma rohwa koddo ja kirriko ramat. Reval 1869 Nr. 196.

[2]) A. von Richter, Gesch. der Ostseeprovinzen. I S. 288.

[3]) Briesmann war nach vierjähriger Wirksamkeit in Riga wieder nach Preussen zurückgekehrt.

[4]) Vgl. C. A. Berkholz, Burchard Waldis im Jahre 1527 in Riga. 1855, eine kurze Wiedergabe des Stückes s. S. 20 ff., vgl. auch Schirren, Livländ. Charaktere: Burchard Waldis. Balt. Mon.-Schr. 1861 S. 503 ff.

„Geistlich sanckbüchlen man mich nennt,
Zu Riga in Lieffland wohl kennt.
Daselb byn ich christlicher Gemein zu dienst,
wan sy singen in eyen.
Und sonderlich der lieben Jugent,
Die sich vleyst christlicher Tugent."

Nachdem sodann der Bereicherungen der neuen Ausgabe gedacht ist, heisst es am Schluss:

„Der halben, geliebter Leser sich, [1])
Um wie kleyn gelt kaufstu mich,
Und ich dir gross nutzen kan,
Wie du wirst lesende vol verstan."

Besondere Beachtung verdient noch eine dieser Ausgabe hinzugefügte Beilage, welche zunächst drei katechetische Gespräche von Johannes Doltz von Feltkirchen, später in Wittenberg, bringt. Diese offenbar aus dem Hochdeutschen ins Niederdeutsche übertragenen kurzen Gespräche sind, wie die Vorrede sagt, für die Kinderchen „klenes vorstandes vnde beholdens" bestimmt, um sie für den „anderen Katechismus" vorzubereiten. Das erste zwischen Lehrer und Schüler geführte Gespräch behandelt auf zwei Seiten (207 und 208) die drei ersten Hauptstücke als „die Summe des Christentums". Die zweite vom Taufpaten mit seinem Paten geführte Unterredung handelt von der heiligen Taufe, die dritte, in der der „Kirckher seine Fragen an das Kyndt" richtet, von dem hochwürdigen Sakrament des Altars.

Haben wir hier eine Probe katechetischer Unterweisung auf der Unterstufe des Unterrichts, so folgt darauf S. 212 ein kurzer verdeutschter Dialog über Kinderzucht von Erasmus nach dessen lateinischem Schriftchen „Monitoria pädagogica".

[1]) sieh.

In der folgenden dritten nach dem Tode Knopkens von Tegetmeier und Lemchen 1549 herausgegebenen Ausgabe ist eine grosse Anzahl lateinischer und deutscher Introiten, Sequentien und Responsorien den früheren liturgischen Stücken hinzugefügt. Man folgte darin der Strömung jener Zeit, die dazu neigte, in den Gottesdienst wieder mehr, als heilsam war, lateinische Elemente aufzunehmen. Gegen ein solches Übermass liturgischer Formen ist die lateinische Warnung der Rigaschen Prediger in der 4. Auflage von 1559 S. 264 wohl mit gerichtet, in der zur genauen Beobachtung dieser Ordnung gemahnt und vor willkürlichen Neuerungen gewarnt wird.[1])

Dieser Mahnung eingedenk haben denn auch die Herausgeber der folgenden Ausgaben bis zu der letzten von 1592 keine neuen Zusätze gemacht. Die Lieder, welche neben den im Gesangbuch stehenden noch in Gebrauch kamen, erschienen in besonderen Anhängen im Jahre 1567, 78 und 92. Die Gesamtzahl der bis dahin in den Gottesdiensten gesungenen Lieder betrug 128.

Eine bedeutende Erweiterung erfuhr das Gesangbuch in der ihm 1664 von Johannes Breverus gegebenen Gestalt. Namentlich wurde eine grössere Zahl Paul Gerhardtscher Lieder in dasselbe aufgenommen und wie früher die Briesmann-Knopkensche Kirchendienstordnung weit über Livland hinaus in Hamburg, Lübeck u. s. w. gebraucht worden war, „so ist auch das Brewersche Gesangbuch weit umher in Deutschland verbreitet und in solchen Städten und Provinzen gebraucht worden, wo man noch zu keinem eigenen Gesangbuch gekommen war“.[2])

[1]) „Nam semel patefacta hac fenestra“, heisst es da, „depravantur caerimoniae cumulenturque in infinitum. Quo tandem ipsa doctrina et vera pietas obruuntur.“

[2]) Geffken S. XXXXIII.

Die Anzahl der Lieder hatte sich mittlerweile so vermehrt, dass die letzte Auflage des Brewerschen Gesangbuchs von 1771 bereits 1317 enthält. Das nächste Gesangbuch, herausgegeben von Reussner 1781, trägt ein durchaus verändertes Gepräge. Sowohl an dem Text, wie in der Auswahl der auf 800 zusammengeschmolzenen Lieder macht sich die neue Geschmacksrichtung jener Zeit schon stark fühlbar,[1]) bis dann das Gesangbuch von Sonntag von 1810 uns ein geradezu abschreckendes Beispiel rationalistischer Verwässerung und Verwüstung darbietet.

Den Übergang zu einer besseren Zeit bildet die 1843 erschienene „Sammlung geistlicher Lieder" von C. Chr. Ulmann, welche, obgleich sich noch viele willkürliche Textänderungen in ihr finden und manches der besten Kirchenlieder fehlt, doch zum Glauben der Väter wieder zurückkehrte und in allen Provinzen der baltischen Lande die Herausgabe besserer Gesangbücher anregte. Unter diesen hat, nachdem die von Oettingensche Sammlung Kernlieder 1872 Sinn und Verständnis für den Wert der wahrhaft kirchlichen Lieder wieder in weiten Kreisen geweckt, das von der livländischen, Rigaschen und kurländischen Synode herausgegebene „Gesangbuch für Kirche, Schule und Haus" vom Jahre 1881 die weiteste Verbreitung gefunden.

Die ganze in flüchtigen Zügen von uns verfolgte Weiterentwickelung des Gottesdienstes und Gesangbuchs aber ruht auf den liturgischen und hymnologischen Arbeiten unserer reformatorischen Väter, an denen Knopken einen so hervorragenden Anteil gehabt hat.

---

[1]) Vgl. Proben der Veränderungen bei Berkholz, Zur Gesch. des Rigaer Gesangbuchs S. 39, 41.

3. Die kirchliche Verfassung. Knopken als Teilnehmer am Kirchenregiment.

Erst allmählich haben sich in den neu gegründeten evangelischen Gemeinden der baltischen Lande die kirchlichen Verfassungsordnungen entwickelt. Liegt es doch in der Natur der reformatorischen Bewegung, dass nicht eine festgefügte Verfassung, sondern die Predigt des Evangeliums das Erste ist. Erst wenn durch das Evangelium in den Gemeinden Glauben und neues Leben geweckt ist, kann darauf Bedacht genommen werden, dieses Leben auch in die entsprechenden Formen zu fassen. Wie das geschehen ist, darüber liegen uns aus den evangelischen Gemeinden der Ostseeprovinzen allerdings nur ziemlich spärliche und lückenhafte Nachrichten vor. Dieselben beanspruchen aber in mehrfacher Beziehung ein besonderes Interesse. Das ist schon deshalb der Fall, weil — wie bereits in der Einleitung bemerkt worden — die baltische Kolonie dank den in mancher Hinsicht günstigeren Verhältnissen, unter denen sie gestanden, dem deutschen Mutterlande in der Feststellung ihrer kirchlichen Ordnungen zum Teil vorausgeeilt ist. Damit hängt ein Zweites zusammen. Da die evangelischen Gemeinden der baltischen Lande bei der Einrichtung ihrer kirchlichen Verhältnisse noch keine Vorbilder in der evangelischen Kirche Deutschlands vor Augen hatten, so haben sie in der Regelung ihrer Ordnungen durchaus selbständig zu Werke gehen müssen. Indem sie sich dabei von den allgemeinen den Gemeindeordnungen geltenden reformatorischen Grundsätzen leiten liessen, haben diese in der Gestaltung der baltischen Gemeinschaften zum Teil einen noch reineren und den evangelischen Prinzipien entsprechenderen Ausdruck gefunden, als es in Deutschland der Fall war, wo die kirchliche Entwickelung vielfach in höherem Grade

durch den Einfluss widerstrebender Mächte auf diesem Gebiete gehemmt erscheint. Dass jene reformatorischen Grundideen in den baltischen Städten und namentlich in Reval, über dessen älteste Kirchenverfassung wir die verhältnismässig umfassendsten Nachrichten haben, noch so ungetrübt gewirkt und sich verhältnismässig ungestört in den kirchlichen Ordnungen haben ausgestalten können, macht uns die Betrachtung derselben in ihren ersten Stadien so ungemein fesselnd.

Der Gang der Entwickelung nahm dabei, soweit wir demselben nach den uns vorliegenden Nachrichten folgen können, in den beiden Hauptorten Riga und Reval einen verschiedenen Verlauf. In Riga wurden die kirchlichen Verhältnisse dem Bedürfnis entsprechend durch allmählich einander folgende Einzelbestimmungen geregelt, so dass uns erst verhältnismässig spät, in den Jahren 1530 und 1532, in Bezug auf Kultus uud Verfassung feste allgemeine Ordnungen entgegentreten. In Reval dagegen begegnen wir bereits 1525 einer wenn auch nur in den Hauptzügen fixierten, aber doch alle Hauptgebiete des kirchlichen Lebens umfassenden Kirchenordnung, die dann allmählich im einzelnen weiter ausgeführt worden ist. Nun aber ist in der Revaler Ordnung auf die entsprechenden Einrichtungen in Riga Bezug genommen und auch wo das nicht ausdrücklich hervorgehoben worden ist, werden die einander nahestehenden kirchlichen Gemeinwesen sich ohne Zweifel in dieser Beziehung gegenseitig beeinflusst und parallel miteinander entwickelt haben. Wir müssen daher, um ein Gesamtbild der kirchlichen Einrichtungen zu gewinnen, in unserer Darstellung, obgleich sie es zunächst mit den Rigaschen Verfassungsverhältnissen zur Zeit Andreas Knopkens zu thun hat, doch auch die betreffenden Zustände Revals mit in Berücksichtigung ziehen.

Ehe es zu einer Ausgestaltung der kirchlichen Ver-

hältnisse kam, musste die Basis der Gemeindeorganisation in der Beantwortung der Frage gewonnen werden, wem denn, nachdem die Autorität der Bischöfe gefallen war, die massgebende Bestimmung in Gemeindeangelegenheiten zukam. Diese Frage fand ihre praktische Beantwortung darin, dass die bisherige bürgerliche Obrigkeit als das Haupt und die Vertreterin der Gemeinde die Ordnung der kirchlichen Dinge in ihre Hand nahm. In Riga sowohl wie in Reval ergriff der Rat der Stadt die Initiative. Wir sahen, wie in Riga der Rat es war, der, nachdem die Versuche eines friedlichen Ausgleichs mit dem Erzbischof gescheitert waren, im Verein mit den Ältesten der Gemeinde zuerst Knopken, dann Tegetmeier und die übrigen evangelischen Prediger zu Pastoren der Gemeinden erwählte und berief. Und wie er in Wahl und Anstellung der Pastoren das Patronatsrecht ausübte, so sorgte er auch für den Unterhalt der Prediger. Er erliess dazu 1527 eine Verordnung, in der er ihnen ihre Besoldung zuwies, und als sich diese als nicht ausreichend erwies, so trug er weiterhin für die Vermehrung derselben Sorge.[1]) Ebenso sorgte er auch für Errichtung von Schulen. Auf Knopkens Anregung wurde an der Schule im Kreuzgange des Domes, die bisher von unwissenden Mönchen bedient worden war, der von Luther und Melanchthon empfohlene Jakob Battus 1528 als Rektor angestellt, welcher 10 Jahre dieses Amt verwaltete. Ausser ihm werden noch Mag. Christophorus als Rektor und Matthias Bomgastner als Konrektor genannt.[2])

In dem Rat war es der Bürgermeister, dem auch in kirchlichen Dingen die oberste Leitung und Bestimmung zukam. Schon bei Erwähnung der Disputation Andreas

[1]) Bergmann, Gesch. der Rigaschen Stadtkirchen S. 27.

[2]) Napiersky, ältere Gesch. Rigas Mon. Liv. ant. IV p. CXXV und Bergmann, Gesch. d. Stadtkirchen S. 30.

Knopkens in der St. Petrikirche am 12. Juli 1522, wo der Bürgermeister und mehrere evangelisch gesinnte Ratsherren Knopken zur Seite standen, bemerkt Brevern, der Bürgermeister Conrad Durkop habe zugleich den Titel eines Superattendenten in Kirchensachen geführt.[1])

Aus einer späteren Verordnung vom 13. Dezember 1532 erfahren wir, dass zwei Gliedern des Rats schon seit Jahren die Verwaltung der kirchlichen Dinge übertragen worden und diesen je nach Bedürfnis eine Anzahl Ratsherren beigeordnet werden sollte, um mit ihnen gemeinsame Entscheidungen in Konfliktssachen zu treffen und die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen.[2])

Nur durch ein Missverständnis ist bis in die jüngste Zeit in den Darstellungen der livländischen Reformationsgeschichte behauptet worden, Lohmüller sei im Jahre 1532 als erster Superintendent in Riga berufen und angestellt worden. Diese irrtümliche Ansicht ist durch eine andere Verordnung vom 3. Dezember 1532 hervorgerufen worden, in der gesagt ist, die Beamten des Rats hätten Lohmüller als dem Syndikus der Stadt und ihrem „Superattendenten" den schuldigen Gehorsam zu leisten. Daraus hat man geschlossen, Lohmüller habe damals die kirchliche Superintendentur bekleidet, während doch der Ausdruck Superattendent hier nur ganz im allgemeinen einen Vorgesetzten bezeichnet und mit dem kirchlichen Amte nichts zu thun hat. Dass von letzterem nicht die Rede sein kann, geht schon daraus hervor, dass zu demselben, wie die Verordnung vom 13. Dezember 1532 bezeugt, nur Glieder des Rats berufen wurden, zu dem Lohmüller nie gehört hat. Ist also auch letzterer,

[1]) H. von Brevern Nachlass, herausgegeben von G. von Brevern. Archiv für die Gesch. Liv-, Est- und Kurlands 1861 S. 47.

[2]) Napiersky, Ist Lohmüller Superintendent in Riga gewesen? Mittheil. aus der Gesch. Liv-, Est- und Kurlands 1890 XIV S. 324 ff.

wie Napiersky in dem angeführten Artikel erwiesen hat, weder überhaupt, noch der erste kirchliche Superintendent gewesen, so hat eine solche von Laien bekleidete kirchliche Superintendentur in Riga doch thatsächlich bestanden. Und das war nicht nur damals der Fall, sondern, wie wir sahen, auch schon früher und ebenso in späterer Zeit. So werden im Jahre 1539 Conrad Durkop mit dem Ratsherrn Jasper Spekhusen und 1541 derselbe mit dem Ratsherrn Jürgen Padel als Superintendenten namhaft gemacht.[1])

Dass es Laien sind, die hier als Träger der kirchlichen Superintendentur genannt werden, darf uns nicht wundernehmen.[2]) Es ist eben offenbar der Name Superintendent auch auf kirchlichem Gebiete im allgemeineren Sinne zu verstehen, als wir es nach unserem gegenwärtigen Sprachgebrauch zu thun gewohnt sind. Die dem Rate angehörenden Superintendenten hatten es demnach nicht mit innerkirchlichen Dingen, sondern nur mit der Jurisdiktion und Verwaltung zu thun,[3]) während für die Interna, wie wir gleich sehen werden, geistliche Autoritäten mit der Oberleitung betraut waren.

Stehen in den Superintendenten die weltlichen Spitzen der kirchlichen Verwaltung da, so haben wir in dem ihnen beigeordneten Kollegium der Ratsglieder den Anfang eines Konsistoriums zu sehen. Ob es schon damals diesen

---

[1]) Vgl. die Notizen aus Jürgen u. Caspar Padels Tagebuch Mittheilungen etc. XIII S. 304 und 301 und Bergmann, Gesch. der Stadtk. S. 29 Anm.

[2]) Wie es Dalton, Verf.-Gesch. der lutherischen Kirche in Russland S. 70 so befremdlich findet.

[3]) Das ergibt sich sowohl aus der Rigaschen Verordnung v. 13. Dez. 1532 Mitth. XIV S. 328, wie aus den Notizen des Padelschen Tagebuchs Mitth. XIII S. 304.

Namen getragen, wie Dalton annimmt, scheint mir fraglich, da es in den Quellen nirgends so bezeichnet wird. Ausgeschlossen ist die Möglichkeit freilich nicht, da die als geistliches Gericht fungierende Abteilung der Kurie diesen Titel schon früher in Deutschland geführt hatte und derselbe leicht auf die Behörde übertragen werden konnte, welche nun in das Erbe jener Gerichtsbarkeit getreten war. Wie dem aber auch sei, in der Sache hat Dalton gewiss recht, wenn er diese Behörde als erstes evangelisches Konsistorium bezeichnet.[1]) Und wir sehen hier in der That Riga mit der Einrichtung dieses kirchlichen Organs der evangelischen Kirche Deutschlands zuvorkommen, wo das erste Konsistorium in Kursachsen erst 1542 ins Leben trat.[2])

Als aus Ratsgliedern zusammengesetzt bestand diese Behörde in Riga anfangs nur aus weltlichen Mitgliedern und erst im Jahre 1577 richtete der Rat ein gemischtes aus vier weltlichen und vier geistlichen Gliedern bestehendes Konsistorium ein, in welchem der jeweilige Bürgermeister den Vorsitz führte.[3]) Wie jedoch schon früher der Rat sich in wichtigeren Fällen die Entscheidung vorbehalten, so wahrte er sich auch diesem gemischten Konsistorium gegenüber das Recht, unter Umständen die Akten desselben zu revidieren und zwei Delegierte aus seiner Mitte in dasselbe zu beordern[4]).

Waren dem Konsistorium in seinen weltlichen Gliedern von Anfang an die Externa der Kirche zur Verwaltung befohlen, so lag die Leitung der innerkirchlichen Dinge in den Händen der Hauptpastoren. Darauf weist schon die

---

[1]) Verf.-Gesch. S. 70.

[2]) Vgl. O. Mejer, Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. 1864 S. 135 ff.

[3]) Vgl. Bergmann, Zur Jubelfeier der Reformation S. 41 Anm.

[4]) Vgl. Dalton, Verf.-Gesch. S. 71 Anm.

Bemerkung in dem Revaler Verfassungsentwurf von 1525,[1]) wo es sich um die Wahl des obersten Pastors handelte, „wie solches auch in Riga und einigen anderen Städten geschehen". Wir dürfen aus dieser Bemerkung schliessen, dass die autoritative Stellung, welche Knopken und Tegetmeier in Riga einnahmen, ihnen nicht nur als den ältesten und angesehensten Predigern Rigas zukam, sondern dass sie dieselbe kraft einer ihnen übertragenen amtlichen Vollmacht besassen. Wie selbständig sie auf dem ihnen zugewiesenen Gebiete gestellt waren, ergibt sich unter anderem auch daraus, dass die „Ordnung des Kirchendienstes" von 1530 wohl auf Aufforderung des Rats verfasst, darauf aber[2]) von den Herausgebern, unter ihnen Andr. Knopken, nach erfolgter Anzeige und Erklärung von der Kanzel in die Gemeinden eingeführt wurde. [3])

Auf die Dauer liess sich freilich die paritätische Stellung der beiden Hauptpastoren in Riga nicht aufrecht erhalten, zumal ein einträchtiges Zusammenwirken durch das heftige und aufbrausende Wesen Tegetmeiers in nicht geringem Masse erschwert worden sein wird. Schon von Anfang an war die Harmonie zwischen den beiden Männern wiederholt gestört worden.[4]) Und der Anlass zu solchen Reibungen musste sich steigern, je mehr das Gebiet des kirchlichen Gemeinwesens sich erweiterte, die Anzahl der angestellten Pastoren sich vergrösserte und die Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten sich komplizierte. Da bedurfte es im Kollegium der Pastoren und bei der Ordnung der

---

[1]) Vgl. Bienemann, Aus Livlands Luthertagen. Reval 1883 S. 34.

[2]) Vgl. S. 4 der Einleitung.

[3]) Erst in der 3. Ausgabe 1549 wird ausdrücklich angeführt (S. 223), die Ordnung sei vor dem Druck dem Rat vorgelegt und werde nun mit seiner Genehmigung eingeführt.

[4]) Brevern S. 49.

kirchlichen Angelegenheiten eines einheitlichen Hauptes. Die Frage nach dem Vorsitz unter den Rigaschen Pastoren und der Leitung der Verhandlungen in ihrem Kreise wurde zu einer brennenden. Jeder der beiden Hauptpastoren beanspruchte das Präsidium und so kam es unter ihnen zu einem Konflikt, zu dessen Schlichtung der Rat eine Kommission einsetzte, die zu dem Ausgleich gelangte, dass fernerhin jeder der beiden ältesten Pastoren Rigas wechselweise ein halbes Jahr die Direktion im Ministerium führen sollte. Diese Bestimmung wurde fixiert unter dem Titel „Ordnunge twuschen den beiden Pastoren Andreas Knopken und Sylvester Tegetmeier am Tage Luciae (13. Dez.) 1532.“ [1]) Während also den in derselben „Ordnung“ angeführten weltlichen Superintendenten offenbar die kirchliche Jurisdiktion und die Verwaltung der Externa oblag, fielen wohl dem jeweiligen geistlichen Präsidenten des Ministeriums diejenigen Aufgaben zu, welche den Superintendenten nach dem heutigen Sprachgebrauch zukommen, also die Leitung in den Versammlungen der Pastoren, die Oberaufsicht über ihre Amtsführung, die Visitation der Gemeinden und die Ordnung der innerkirchlichen Angelegenheiten. Als solche pastores pastorum und geistliche Oberhirten der Gemeinden standen damals Knopken und Tegetmeier da. Später als dem Amte der geistlichen Superintendenten auch dieser Name beigelegt wurde, begegnet uns als „geistlicher Superintendent“ der Mag. Jakob Battus, den wir als Rektor der Domschule bereits kennen, und der nach zeitweiligem Aufenthalt in Deutschland 1542 mit der Superintendentur in Riga betraut ward. [2]) Nachher führt Bergmann noch die Pastoren Matthias Knopken, einen Sohn des Reformators (1553—81), und Mag. Gregorius

---

[1]) Taubenheim Programm S. 31.

[2]) Arndt, Chronik II S. 213. Bergmann, Gesch. der Stadtk. S. 30.

Plinius (1554—96) als geistliche Superintendenten an.[1]) Wenn daneben Superintendenten genannt werden, die dem Rate angehörten, wie 1558, 1574 und 1577, so braucht man, wie mir scheint, nicht mit Napiersky[2]) einen Widerspruch in diesen Angaben zu sehen, sondern wird die Lösung der divergierenden Nachrichten wohl darin finden, dass neben den weltlichen Präsidenten des Konsistoriums nach wie vor das Amt geistlicher Superintendenten bestanden hat. Mögen auch die uns erhaltenen Nachrichten es nicht klar hervortreten lassen und namentlich durch die allgemeine unbestimmte Bezeichnung Superintendent manche Missdeutungen entstanden sein, so scheint doch das rechtlich administrative und das geistlich innerkirchliche Gebiet allenthalben in den Ostseeprovinzen klar auseinander gehalten zu sein, wie es uns namentlich in Reval aufs deutlichste entgegentreten wird.

Fassen wir, ehe wir uns den parallelen Einrichtungen der Nachbarstadt zuwenden, noch die Stellung ins Auge, welche die Gemeinden in Riga einnahmen, so sehen wir ihnen diejenige Anteilnahme in kirchlichen Dingen eingeräumt, welche ihnen nach gesund evangelischen Grundsätzen gebührt. Wohl steht von Anfang an der Rat als Träger des Kirchenregiments und als Inhaber des Patronatsrechts da, allein er übt dieses Recht doch nicht ohne die Beteiligung der Gemeinden aus. Gleich bei der Wahl des ersten Pastors zog er die Gemeinde in ihrer ordnungsmässigen Vertretung hinzu, indem er im Verein mit den Ältesten der beiden Gilden die Wahl vollzog und darauf Knopken zum Prediger berief.[3]) Einen noch bedeutsameren Anteil sahen

[1]) Bergmann, biogr. Nachrichten über die Generalsuperintendenten in Livland S. 3, 4.

[2]) Mitth. XIV S. 330.

[3]) Vgl. Bergmann, Zur 3. Säkularfeier d. Ref. S. 36. Brachmann, D. Ref. in Livland S. 22.

wir sie in dem oben von uns geschilderten Zuchtverfahren nehmen, das Antonius Bomhower gegenüber geübt wurde. Sie, die Gemeinde, war es, welche die Anregung zu dieser Zuchtübung gegeben, sie fällte nach Anhörung der Disputation das Urteil und unterlegte dasselbe sodann dem Rate zur Bestätigung.[1]) Was sich aus dem in dem Briefe Knopkens an den Revaler Rat geschilderten Zuchtverfahren in Bezug auf die Beschaffenheit der Gemeinde und die echt evangelischen Grundsätze der in Riga geübten Kirchenzucht ergibt, das haben wir schon in einem früheren Abschnitte hervorgehoben. Hier handelt es sich um die der Gemeinde bei diesem Akte verliehene Vollmacht, die so ganz den apostolischen und auch von Luther hervorgehobenen Prinzipien entsprach.

In ein noch helleres Licht treten alle die hier in Betracht kommenden Fragen, wenn wir nun, nachdem wir uns über die Verfassungsverhältnisse in Riga orientiert, die entsprechenden Ordnungen in Reval ins Auge fassen.

Als Quelle für die Kenntnis der daselbst eingeführten kirchlichen Einrichtungen dient uns hauptsächlich das Aktenmaterial, das aus dem Revaler Ratsarchiv durch den glücklichen Fund Dr. Friedrich Bienemanns in neuerer Zeit zu Tage gefördert und von diesem verdienten Forscher veröffentlicht worden ist.[2]) Auch in Reval er-

[1]) Vgl. Schiemanns Darstellung des Vorgangs Balt. Monatsschrift 1885 S. 351 ff. Dalton, Verfassungsgesch. der luth. Kirche in Russland S. 55.

[2]) Siehe den Artikel von Dr. Fr. Bienemann, Balt. Monatsschrift 1882 S. 440 ff. und seine Festschrift „Aus Livlands Luthertagen" Reval 1883. Vgl. auch Dalton a. a. O. S. 60 ff. und meinen Artikel in der Luthardtschen Zeitschrift für kirchliche Theologie und kirchliches Leben 1887 S. 598—635 „zur Geschichte der luther. Kirche in Russland", namentlich den auf die Reformationsgeschichte bezüglichen Abschnitt S. 607—614.

greift nach diesen Berichten der Rat die Initiative. Er beruft und setzt die neuen Prediger ein, er verbietet, nachdem das Evangelium durch Johann Lange, Hermann Marsow und Zacharias Hasse zwei Jahre in der Stadt gepredigt worden ist, den schwarzen Mönchen das Predigtamt und „andere Heuchelwerke". Er ergreift, als im September 1524 der ruhige Gang der Entwickelung durch eine stürmische Bewegung der jungen evangelischen Gemeinde unterbrochen wird, mit kraftvoller Hand die Zügel und stellt in kurzer Zeit die Ordnung wieder her. Und nachdem nun die Trennung von der römischen Kirche endgültig vollzogen war, schreitet er zur Regelung der kirchlichen Verhältnisse, indem er auf Grund eines von den Predigern aufgestellten Entwurfs eine Kirchenordnung einrichtet und durchführt.[1])

In dieser in sieben Punkte gefassten Ordnung des Rats vom 19. Mai 1525 liegt uns eine der ältesten evangelischen Kirchenordnungen vor. Es werden vor ihr in Deutschland nur drei Kirchenordnungen erwähnt, die von Wittenberg 1522, die Ordnung eines gemeinen Kastens in Leisnig 1523 und in Magdeburg 1524.[2]) Da aber die

---

[1]) Aus den in den „kritischen Bemerkungen" (Sitzungsber. d. Ges. für Gesch. und Alterthumsk. 1886 S. 105 u. 106) von Dr. F. Bienemann beigebrachten Zeugnissen geht hervor, dass dieser Entwurf von den Predigern nicht erst auf die Aufforderung des Rats aufgestellt, sondern durch ein schon früher eingegangenes Schreiben Plettenbergs veranlasst worden ist, in dem die alten Ordnungen als zu recht bestehend geltend gemacht waren und dem gegenüber nun der Thatbeweis der reformatorischen Umgestaltung derselben geführt werden sollte.

[2]) Frantz, Die evangelische Kirchenverfassung der deutschen Städte des 16. Jahrhunderts. Halle 1876 S. 3 unterscheidet, was die Emanation der kirchlichen Ordnungen in den Städten betrifft, gewisse Kirchenordnungen, die dem Rat allein, oder die demselben unter Mitwirkung der städtischen Organe, oder endlich, die dem Rat unter Hinzuziehung der gesamten Bürgerschaft ihren Ursprung verdanken. Unter

erstgenannte von Karlstadt aufgestellte Ordnung von Luther gleich nach seiner Rückkehr wieder abgeschafft, die zweite trotz Luthers Empfehlung [1]) nicht bestätigt wurde und die von Magdeburg sich auf die Anordnung eines Gotteskastens beschränkt, so hat Mejer wohl nicht Unrecht, die genannten Kirchenordnungen überhaupt nicht mitzuzählen, sondern die Stralsunder vom November 1525 und die preussische vom Schluss desselben Jahres [2]) als die ersten Kirchenordnungen Deutschlands zu bezeichnen. [3]) Nach dieser Zählung käme der Revaler Kirchenordnung die erste Stelle in der Reihe der evangelischen Ordnungen zu.

In dem von den Revaler Predigern am 17. September 1524 verfassten Entwurf [4]) wird „allem zuvor nach dem Gebet zum allmächtigen ewigen Gott um Verleihung seines Geistes die Wahl eines evangelischen Pastors, wie zu Riga und einigen anderen Städten geschehen, empfohlen, der die kirchlichen Dinge nach der h. Schrift anfangen und ordnen möge, darin ihm der Rat und die Gemeinde behilflich sein

---

den ältesten städtischen Kirchenordnungen fehlt bei der Wittenberger eine nähere Angabe in dieser Beziehung, in Leisnig und Magdeburg haben Rat und Gemeinde zusammengewirkt, bei der letzteren hat sogar die Gemeinde die Initiative ergriffen und sich dabei auf Luthers Schrift „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu beurteilen, Grund und Ursache aus der Schrift“ berufen. In Stralsund gibt der Rat mit den „Acht und vierzig“ die Kirchenordnung heraus. In Reval und Riga dagegen tritt bei der Ordnung der kirchlichen Verhältnisse der Rat durchaus in den Vordergrund. Vgl. auch Richter, Die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Anhang S. 484 Bd. I S. 10 u. 17.

[1]) Erlang. Ausgabe XXII 105 ff.

[2]) Richter I S. 22 u. 28.

[3]) Mejer, Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments. Rostock 1864 S. 42.

[4]) Bienemann, Festschrift S. 34.

mögen. Es wird ausdrücklich hervorgehoben, er habe sein Amt nicht nach den Weisungen des Rats und der Gemeinde zu warten, sondern er allein sei der Oberste in allem kirchlichen Regimente auch über die andern Pastoren der Stadt. Wie aber dieser Pastor allmählich und glimpflich alle Dinge in der Kirche einrichten und abschaffen solle mit Rat und Wissen E. E. Rates und der ganzen Gemeinde, werde sich mit der Zeit aus der Schrift wohl lehren."

Neben der Wahl des obersten Pastors ist als zweiter Punkt des Entwurfes die Einrichtung einer gemeinen Kasse in beiden Pfarren der Stadt (St. Olaus und St. Claus) für die Armen empfohlen. Die teils aus den bisherigen Stiftungen, teils aus Beiträgen der Gemeinde einfliessenden Mittel dieser Kasse sollen von Vormündern und Austeilern, welche Rat und Gemeinde erwählen, verwaltet werden. Doch solle die Verwendung der Gaben nicht ohne den Rat des obersten Pastors geschehen.

Als dritter Punkt wird energische Zucht gegen die öffentlichen Dirnen gefordert.

Endlich werden Schritte zur Widerlegung der dem Evangelium abgeneigten Domprediger ins Auge gefasst und, wenn sie für das Evangelium nicht gewonnen werden, aus Rücksicht auf die Schwachen im Glauben empfohlen, an Sonn- und Festtagen die Dompforte bis nach dem Gottesdienst zu schliessen.

In den Akten wird nun weiter berichtet, wie daraufhin der oberste Pastor in der Person des Predigers an der St. Clauskirche Johann Lange und ebenso die Vormünder des Gotteskastens gewählt worden, eine ernste Mahnung und Warnung des Rats an alle Gegner des Evangeliums erlassen, wie den Gliedern der evangelischen Stadtgemeinden verboten sei, die Messe auf dem Dom zu besuchen, die in der Stadt wohnenden Priester aber angewiesen worden,

wenn sie sich des Messelesens auf dem Dom nicht enthalten, das Weichbild der Stadt zu verlassen.

Der Mahnung der Prediger zur Sittenzucht kommt der Rat, einem zunächst vorliegenden Bedürfnis entsprechend, nach, indem er strenge Massregeln gegen die weit verbreitete Spielwut erlässt.

Nachdem von dem obersten Pastor darauf bezügliche Vorschläge gemacht, gibt nun der Rat am 19. Mai 1525 in seiner „schriftlichen guten Meinung" dem Pastor samt seinen Mithelfern den Auftrag und Befehl, den Gottesdienst und die Sakramentsverwaltung nach Gottes Wort einzurichten, ordnet die vom Pastor empfohlene Gründung einer Schule an der St. Nikolaus(Claus)-Gemeinde an und gibt genaue Vorschriften in Bezug auf den Dienst und die Besoldung der Pastoren, den Gotteskasten und die Armenversorgung.

Hat der Rat sich in den baltischen Städten durch den Erlass der kirchlichen Verordnungen als Inhaber des jus reformandi und als primärer Träger des Kirchenregiments geriert, so thut er es zunächst als geordnete städtische Obrigkeit, welcher in Reval noch dazu von alters her (seit 1284) auch das geistliche Aufsichtsrecht in dem Weichbilde der Stadt zustand.[1]) Zugleich repräsentiert er aber auch in seiner Stellung die Gemeinde, wie denn auch die Prediger sich in ihrer Eingabe sowohl an den Rat als an die Gemeinde wenden. Ist diese bei den ersten entscheidenden Schritten auch nicht unmittelbar mitthätig, so wird sie doch, nachdem die kirchlichen Ordnungen erlassen und eingeführt sind, in ihren Laienämtern und in ihrer korporativen Gliederung bei der Ausübung des Kirchenregiments und der Verwaltung in stete Mitbeteiligung hineingezogen. Wie sie mit dem Rate zusammen den obersten Pastor wählt,

[1]) Bienemann, Festschrift S. 20. Dalton a. a. O. S. 62.

so beteiligt sie sich mit diesem an der Wahl der übrigen Prediger und die aus ihr hervorgegangenen Vormünder verwalten unter Aufsicht des Rats das Kirchenvermögen. Dieselben Rechte sahen wir der in ihren Ältesten vertretenen Gemeinde auch in Riga eingeräumt und dazu fanden wir sie noch in ganz hervorragender Weise bei der Ausübung der Kirchenzucht thätig. Man braucht in dieser lebendigen Beteiligung der Gemeinde nicht gleich, wie Bienemann das andeutet und Dalton mit Befriedigung einstimmt,[1]) einen calvinischen Zug zu sehen, als sei damit der Versuch gemacht worden, eine civitas dei, einen Gottesstaat auf Erden zu gründen. Mögen die hie und da getroffenen Einrichtungen einander auch nahe verwandt sein, Prinzip und Tendenz gehen bei ihnen in der lutherischen und reformierten Kirche wesentlich auseinander, und man verwirrt sich nur den Blick, wenn die auf ganz anderem Boden erwachsenen Gestaltungen der reformierten Verfassung für Erscheinungen in der lutherischen Kirche als Analogie herbeigezogen werden. Denn diese stimmen ja ganz und gar mit den damals von Luther aufgestellten Grundsätzen, denen entsprechend auch in vielen anderen Kirchenordnungen jener Zeit z. B. ausser den angeführten in der preussischen von 1525 die Beteiligung der Gemeinden in der Zuchtübung und bei der Wahl der Prediger ausdrücklich hervorgehoben wird.[2]) Den lebendigen Zusammenhang der Revaler und Rigaer Kirchenordnung in diesem Punkte mit den von Luther hervorgehobenen und in seinen reformatorischen Schriften betonten Prinzipien hat ja auch Dalton selbst in beredten Worten geltend

[1]) Bienemann S. 44. Dalton S. 64.

[2]) Vgl. Richter, Gesch. der evangel. Kirchenverfassung in Deutschland (Leipzig 1851) S. 36 u. Richter, Kirchenordnungen des 16. Jahrh. S. 33.

gemacht.[1]) Und wie in diesem Hauptpunkte, so sind auch in den Einzelgestaltungen der kirchlichen Ordnung die in Luthers Schriften entwickelten Gedanken zu praktischer Verwertung gelangt.

Zunächst dringt Luther in seiner Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation, de captivitate babilonica und ebenso in der Auslegung des 110. Psalms auf die Predigt des reinen Wortes und die schriftgemässe Verwaltung der Sakramente durch das von Gott geordnete und von der Gemeinde zu bestellende Amt.[2]) Weiter weist er aber auch auf das Gebiet der christlichen Liebespflege als den rechten Gott wohlgefälligen Gottesdienst und arbeitet auf die Wiederherstellung des Diakonats im apostolischen Sinne hin.[3])

Ebenso ist es die Erziehung der Jugend, zu der er dringend mahnt. Und nicht nur liegt ihm die Reform der höheren Schulen am Herzen, sondern vor allem die Unterweisung des Volks. „Daher mögen in jeder Stadt Schulen eingerichtet werden", mahnt er, „in denen auch die Maidlein eine Stunde täglich das Evangelium lernen."[4])

Auch über die Zuchtübung gibt er Weisungen. Namentlich hebt er die Fälle hervor, in denen nach der Schrift die Kirche Zucht üben soll, nämlich gegen die, welche nicht recht glauben, und die, welche in öffentlichen Sünden leben.[5]) Dass die Zucht nicht ohne Hinzuziehung und Beteiligung der Gemeinden geübt werde und welche Stufen dabei durchlaufen werden sollen, darüber hat er sich

[1]) S. Dalton S. 54.

[2]) Luth. Werke, Erl. Ausg. XXI 28 ff. Opera varii argumenti V 109 ff., VI S. 36 u. 71 ff.

[3]) De captiv. babilon. V S. 109 u. 110. Diaconiam esse ministerium opes ecclesiae distribuendi pauperibus, ut sacerdotes leventur onere rerum temporalium, et orationi et verbo liberius instent.

[4]) An den christlichen Adel S. 349 ff.

[5]) Ebendaselbst S. 328.

anderweitig wiederholt z. B. in der Predigt am Sonntag Misericordias domini von 1522 ausgesprochen.[1])

Diesen Gedanken und Mahnungen Luthers entsprechen nun auch die Einrichtungen in den baltischen Städten. Der Anfang wird mit der Bestellung des Amtes und der Ordnung des Gottesdienstes gemacht, es folgt namentlich in Reval die Sorge für Verwaltung des Kirchenvermögens und der Armenpflege, die Einrichtung des Gotteskastens und die Anstellung der Kastenvormünder, in beiden Städten die Gründung von Gemeindeschulen, endlich Anordnung und Ausübung der Kirchenzucht, wobei in Reval die Reaktion gegen sittliche Vergehungen, in Riga die Bekämpfung der Irrlehre in den Vordergrund tritt.

Ein Punkt ist es aber noch in der kirchlichen Ordnung Revals, der unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Es ist das die Stellung des obersten Pastors[2]) zu den übrigen Faktoren der Kirchenverwaltung und des Kirchenregiments. Hier sehen wir eine wesentliche Abweichung von den kirchlichen Ordnungen Deutschlands hervortreten. In den Kirchenordnungen der deutschen Städte nimmt der oberste Pastor oder Superintendent eine dem Rate durchaus untergeordnete Stellung ein. Geht Frantz[3]) auch darin wohl zu weit, wenn er ihn einfach als Diener und Beamten des Rats bezeichnet, so war er doch sein Organ, handelte in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht und war ihm als dem eigentlichen Träger des Kirchenregiments Verant-

[1]) Wke. XII, 22.

[2]) Dass der Ausdruck „evangelischer Pastor" in der Revaler Kirchenordnung in prägnantem Sinn als Oberhirt gefasst werden muss, ergibt sich aus den weiteren Bestimmungen. Mit Recht macht Bienemann (Festschrift S. 34 Anm.) darauf aufmerksam, dass hier zum erstenmal in der Reformationsgeschichte des obersten Pastors oder Superintendenten Erwähnung geschieht.

[3]) a. a. O. S. 3.

wortung schuldig. Eine ganz andere Stellung nimmt er in Reval ein. Wohl ist er von dem Rat und der Gemeinde gewählt und mit seinem Amte betraut. In diesem Amte aber handelt er durchaus selbständig. Nicht dem Rat und der Gemeinde, sondern „nur Gott und seinem Gewissen“ ist er in seiner amtlichen Thätigkeit Verantwortung schuldig. So heisst es in der Eingabe der Prediger an den Rat und in diesem Sinne erfolgt auch die Antwort des letzteren. Bei der Aufforderung des Rats, eine Gottesdienstordnung aufzustellen, ist von demselben nur die eine Forderung ausgesprochen, dass der Gottesdienst in deutscher Sprache gehalten werde, sonst ist die Ordnung ganz dem obersten Pastor anheimgegeben. Eine ebenso weit gehende Befugnis hat er in Bezug auf Wahl und Anstellung der Prediger und Kirchendiener. Er vollzieht dieselbe allerdings unter Mitwirkung der in den Ältesten und Kirchenvormündern vertretenen Gemeinde. Der Rat aber, der in den Städten Deutschlands eine entscheidende Stimme dabei hat, tritt hier hinter dem geistlichen Oberhirten ganz zurück.

Der oberste Pastor erscheint hier also nicht nur als ein Organ, sondern als ein in seinem Amtsgebiet mit einer fast schrankenlosen Befugnis ausgestatteter Mitinhaber des Kirchenregiments. Wir sehen mithin hier das episkopale Regiment in einem Masse zur Geltung gebracht, wie es mit Ausnahme natürlich derjenigen Territorien, in denen auch nach der Evangelisierung des Landes die bischöfliche Verfassung fortbestand,[1]) in Deutschland nirgends der Fall war, wie es aber als ein heilsames Gegengewicht gegen das

[1]) So in Preussen, wo das bischöfliche Amt, nachdem die Bischöfe von Saamland und Pomesanien die evangelische Lehre angenommen, zuerst faktisch, dann auch rechtlich anerkannt wurde. Vgl. Richter, Verfassungsgeschichte S. 123 und v. Zezschwitz, Ueber die wesentlichen Verfassungsziele der luth. Kirche. 1867 S. 34 ff.

Kirchenregiment der weltlichen Obrigkeit angesehen werden muss. Das entspricht ja auch der Grundanschauung Luthers und der Reformatoren, die in dem mit der Gnadenmittelverwaltung betrauten Amt den Träger des eigentlichen geistlichen Regiments der Kirche sehen.[1])

Das Kirchenregiment des Rats aber erscheint hier konsequenter als anderswo dem altlutherischen Grundsatz entsprechend gestaltet, nach dem der Obrigkeit wohl das Wächteramt und der Schutz der Kirche, nicht aber die Bestimmung über die Interna ecclesiae zugesprochen wird.[2]) Dem entsprechend tritt denn auch die reinliche Scheidung des Weltlichen und Geistlichen, der Temporalia und Spiritualia aufs klarste hervor. Es ist das der Punkt, den Bienemann namentlich betont und darin wiederum die Übereinstimmung mit Luthers Grundsätzen als besonders klar sich ergebend hervorhebt.[3]) Während nämlich dem obersten Pastor in seiner Sphäre eine sehr weitgehende Befugnis eingeräumt wird, erscheint er amtlich bei der Verwaltung des Kirchenvermögens und der Armenpflege nicht beteiligt. Hat er auch Recht und Pflicht, sich an diesen Dingen

[1]) Vgl. O. Mejer, Die Grundlagen des luth. Kirchenregiments S. 6—8 und Sohm, Kirchenrecht. 1892 S. 518 ff.

[2]) Vgl. Luthers Instruktion an die Visitatoren, in der es heisst, die Kirche zu regieren sei der Kurfürst nicht berufen, er habe als weltliche Obrigkeit nur Zwietracht, Rotten und Aufruhr zu wehren und um der christlichen Liebe willen den Gottesdienst zu schützen und als Vormünder der Unmündigen für deren rechte Erziehung zum Glauben zu sorgen. Richter, Kirchenordnungen S. 83. Köstlin, Luthers Leben. 1875 S. 43. Sohm S. 543 ff.

[3]) Festschrift S. 51. Vgl. auch die oben erwähnte Lohmüllersche Abhandlung „Dass Papst, Bischöfe und geistlich Stand kein Land und Leute besitzen, vorstehen und regieren mögen", die er 1525 dem Ordensmarschall Johann Plather zugesandt. In derselben führt er aus, wie geistliches und weltliches Regiment scharf auseinander zu halten seien. Siehe Taubenheim, Programm S. 15.

mit seinem Rat und seinen Vorschlägen an den Rat und die Gemeinden zu wenden und wird namentlich in der Armenpflege nichts ohne seine Zustimmung geschehen sein, so lag offiziell die Verwaltung dieser Externa unter Aufsicht des Rats ganz in den Händen der Kirchenvormünder und Armenpfleger.

In ähnlicher Weise waren ja auch in Riga das rechtlich-administrative und das geistliche Gebiet von einander unterschieden. Wie in Reval der oberste Pastor dem Rate, so stand in Riga der geistliche Superintendent dem Konsistorium und seinem weltlichen Präsidenten als Träger des geistlichen Regiments in einer gewissen Selbständigkeit gegenüber.

In den Ordnungen Rigas und Revals ward der Grund zu dem verfassungsmässigen Bau der evangelischen Kirche in den baltischen Provinzen gelegt. Auf diesem Grunde haben sich die kirchlichen Verhältnisse dann allmählich weiter entwickelt. Zunächst in den Städten. Wie in Riga, so ist auch in Reval schon bald ein Konsistorium ins Leben gerufen worden, das die kirchliche Gerichtsbarkeit übte und die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten in seiner Hand konzentrierte.[1])

Neben den Konsistorien werden uns als Nachfolger des obersten Pastors Johann Lange die Superintendenten Nikolaus Glossen und Heinrich Bock genannt, die Luther in seinen Briefen vom 9. Juli 1533 und vom 17. Mai 1540 für dieses Amt empfohlen hatte.[2])

Ähnlich entwickelten sich die Dinge in Dorpat. Hier war die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten einem Kollegium aus den angesehensten Gliedern des Rats und der Bürgerschaft übertragen, dem der jeweilige Bürgermeister präsidierte. Unter den Predigern der Stadt wird auch in Dorpat einem der Vorrang eingeräumt und das Recht erteilt, die anderen Prediger zur Beratung und Be-

[1]) S. Dalton S. 150. Brachmann a. a. O. S. 218.

[2]) S. Rein, Programm S. 18 u. 31.

schlussfassung in kirchlichen Dingen zu berufen und unter ihnen den Vorsitz zu führen.[1])

Als nun die evangelische Lehre sich aus den Städten über das Land verbreitete, musste sich die kirchliche Organisation naturgemäss weiter verzweigen und gliedern. Als Mittelpunkte standen die Konsistorien der Städte da, an die sich auch die Gemeinden des Landes wandten und von denen die die kirchlichen Verhältnisse regelnden Ordnungen ausgingen.[2])

Wir können die Fortentwickelung der kirchlichen Verfassung hier nicht im einzelnen weiter verfolgen. Ich verweise in dieser Beziehung auf Daltons Verfassungsgeschichte der lutherischen Kirche in Russland und meinen Artikel in der lutherischen Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1887 S. 614—635.

Dass unsere baltisch-lutherischen Gemeinden so früh, so selbständig und in so echt evangelischem Geiste ihr kirchliches Leben gestaltet haben und damit, wie Dalton bemerkt, die entlegenen Hansastädte in die erste Reihe der reformatorischen Staaten gerückt erscheinen, darf die spätgeborenen Kinder dieser Kirche mit freudiger Genugthuung erfüllen. In dem Bewusstsein aber, dass die Wurzeln ihres evangelisch-kirchlichen Lebens bis in die ersten Zeiten der Reformation hineinreichen und in dem lebenskräftigen Boden ihrer grossen Gründungsepoche ruhen, liegt zugleich für sie die ernste und zeitgemässe Mahnung, von diesem Boden nimmer zu weichen, das Erbe der Väter sich lebendig anzueignen und die aus demselben erwachsenden geistlichen Kräfte in treuer Verwertung fruchtbar zu machen, damit sich das Geistesleben, das aus dem Evangelium geboren wird, auch in den harten Stürmen der Gegenwart als überwindende Gottesmacht erweise.

---

[1]) Brachmann S. 214 u. 218. A. von Richter I, 2 S. 307.

[2]) Brachmann S. 217.

Sechster Abschnitt.

Andreas Knopkens letzte Lebensjahre und Tod.

Der Gang unserer Darstellung hat es mit sich gebracht, dass in den letzten Abschnitten derselben die Person unseres Rigaschen Reformators mehr in den Hintergrund getreten ist. Das hat seinen Grund nicht nur in dem Mangel eines vollständigen biographischen Materials, sondern wesentlich darin gehabt, dass wir es nicht sowohl mit seinem persönlichen und amtlichen Wirken im einzelnen zu thun gehabt, sondern es sich uns um die Schilderung der kirchlichen Ordnungen und Einrichtungen gehandelt hat, die während seines Wirkens ins Leben gerufen und zu Bestand gelangt sind. Dass nun aber alles Wesentliche, was zu seiner Zeit und an dem Orte seiner Wirksamkeit in kirchlichen Dingen veranstaltet und eingerichtet wurde, ihm mit und ihm in hervorragender Weise seinen Ursprung, seine Pflege und Förderung verdankt, das ergibt sich uns nicht nur aus der persönlichen und amtlichen Stellung, die er als der älteste und angesehenste Prediger Rigas einnahm, sondern dazu haben uns im einzelnen die klarsten Zeugnisse vorgelegen.

Wir haben gesehen, wie er bei der Ausarbeitung der Gottesdienstordnung Johann Briesmann bei der ersten Ausgabe als Mitarbeiter zur Seite gestanden, die zweite Ausgabe selbst veranstaltet hat. Es hat sich uns gezeigt, wie er bei der Zusammenstellung des Gesangbuchs hervorragendsten Anteil genommen, dass er als livländischer Kirchenliederdichter neben den vereinzelten Beiträgen von Burchard Waldis allein in Betracht kommt, mithin auf diesem Gebiete die erste Stelle einnimmt. In dem Regiment der Kirche endlich tritt er uns zuerst gemeinsam, dann abwechselnd mit Tegetmeier als höchste geistliche Autorität entgegen.

So hat er als Lehrer, Prediger und Seelsorger, als Ordner des Gottesdienstes, als kirchlicher Liederdichter und als Träger des geistlichen Regiments in treuer sich immer weiter verzweigender Thätigkeit dagestanden und ist, wie der erste, so auch der angesehenste und gesegnetste Zeuge des Evangeliums in Riga gewesen.

Indem wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die letzten Stadien seiner Wirksamkeit richten, gilt es allem zuvor sich über die Lage der Dinge zu orientieren, unter der sich seine Thätigkeit in den letzten Abschnitten seines Lebens vollzog.

Den inneren Ausbau des von ihm begründeten Werkes haben wir uns vergegenwärtigt. Der Entwickelung desselben waren im grossen und ganzen auch die äusseren Verhältnisse günstig. In Riga wenigstens standen der Fortführung der Reformation keine wesentlichen Hindernisse im Wege. Im Jahre 1525 hatte Plettenberg die ihm angetragene Oberherrschaft über die livländische Metropole übernommen. Er hatte dabei den Bürgern die feierliche Zusicherung gegeben, das Evangelium rein und klar in der Stadt und deren Marken verkündigen zu lassen, auch die Neuerungen und Einrichtungen, die dem Evangelium gemäss geschehen oder noch nötig seien, zu gestatten.[1])

Die katholischen Priester wurden zunächst in ihren Rechten belassen. Als sie aber verräterischerweise nicht nur ihren Besitz, sondern auch Stadteigentum und Geschütze aus der Stadt zu schaffen suchten, wurden ihre Häuser und Besitzlichkeiten vom Rate eingezogen und ihnen nur noch gestattet, bei den Bürgern der Stadt zur Herberge zu wohnen.[2]) Eine teilweise Restitution der bischöflichen Rechte erfolgte allerdings durch den bereits erwähnten Lübecker Vertrag 1529. Die freie Religionsübung aber,

[1]) Brachmann S. 55.

[2]) Hiärn, Mon. Liv. ant. I, 195, 196.

die Plettenberg den Evangelischen 1525 gewährt hatte und die ihnen auch von Thomas Schöning in dem Vertrage von 1529 zugesichert war, wurde dadurch nicht beeinträchtigt, sie erhielt vielmehr eine neue feste Bürgschaft, als auf dem Landtage zu Wolmar 1532 alle Stände sich dahin einigten, dass ein jeder hohen und niederen Standes es in Glaubenssachen so halten könne, wie er es vor Gott, kaiserlicher Majestät und gemeiner Christenheit verantworten könne.[1])

Als darauf im Jahre 1537 der Erzbischof Thomas Schöning und sein Koadjutor Wilhelm, Bruder Herzog Albrechts von Preussen, sich wieder mit den Ritterschaften vereinigte, um den Katholizismus zu befestigen und seine Machtsphäre zu erweitern, trat Riga mit dem Schmalkaldischen Bunde in Verhandlungen 1538 und ward im Jahre 1541 auch förmlich in denselben aufgenommen.[2])

Nach dem Tode des Erzbischofs Thomas am 10. August 1539 erlangte die Stadt Riga von seinem Nachfolger Wilhelm, dem letzten Erzbischof Livlands, der in seinem Herzen der Reformation nicht abgeneigt gewesen zu sein scheint, schon 1542 wichtige Zugeständnisse,[3]) und endlich 1547 die feierliche Zusage völliger und allseitiger Freiheit in Glauben und Bekenntnis, Kultus und Gemeindeordnungen, wie dieselben auf Grund der Schrift gefasst und gestaltet werdensollten.[4])

Als Schlussstein der Reformation kann endlich der Landtagsabschied zu Wolmar am 18. Januar 1554 angesehen werden, der vom Ordensmeister Heinrich von Galen,

---

[1]) A. von Richter, Gesch. der Ostseeprovinzen I, 2 S. 284. Grefenthal, Mon. Liv. ant. V, 170—173.

[2]) Helmsing, Ref.-Gesch. Livlands S. 46 ff. Brachmann S. 166. A. von Richter S. 294. Arndt, Chronik II S. 209.

[3]) Brachmann S. 174. Mon. Liv. ant. V, Urk. Nr. 257.

[4]) A. von Richter S. 301. Brachmann S. 180. Mon. Liv. ant. V, Urk. Nr. 176.

vom Erzbischof und den Bischöfen unterzeichnet, die Bestimmung enthält, „dass jeder bis zu einem freien allgemeinen Konzil bei seinem Glauben frei und ungehindert belassen werde und hinfort keine Pastoren und Kirchendiener zum Predigtamt und zur Seelsorge angestellt werden sollen, die nicht ein gutes Zeugnis über ihre evangelische Lehre, ihr Leben und ihre christliche Ordination beibringen könnten".[1]) Damit hatte die Reformation in Livland den Sieg gewonnen. Es war dem ganzen Lande von der obersten Autorität desselben nicht nur volle Religionsfreiheit gewährt, es war auch als evangelisches Land hingestellt und behandelt worden. Bald darauf wurde es als solches auch ausserhalb desselben in dem Augsburger Religionsfrieden anerkannt und in den Bund der evangelischen Staaten aufgenommen.

Wir haben den Gang der Reformation in flüchtigen Zügen bis zu diesem bedeutungsvollen Abschluss verfolgt.

Ihr ehrwürdiger Begründer hatte die letzten erfreulichen Stadien ihrer Entwickelung nicht mehr erlebt. Im Todesjahre des Erzbischofs Schöning hatte Gott den treuen Zeugen aus diesem Leben abgerufen. „Am 18. Februar 1539 verstarb in dem allmächtige Gott unser lieber treuer Pastor, Herr Andreas Knopken, dem der ewige Gott gnädig und barmherzig möge sein", schreibt Jürgen Padel in seinem Tagebuch.[2])

Bis an sein Lebensende war er unermüdlich thätig gewesen in dem Weinberg des Herrn. Die Saat, die er ausgesäet, hatte er aufgehen, wachsen, blühen und Frucht tragen gesehen. Mit hingebender Treue war er beflissen gewesen, sie zu pflegen und zu hüten. In Beweisung des Geistes und der Kraft hatte er das Evangelium gepredigt, in Treue der Seelen in Lehre und Pflege, Mahnung und Zucht sich angenommen, für die Ordnung des gemeinsamen

[1]) Brachmann S. 198. A. von Richter S. 304.

[2]) Mittheilungen aus dem Gebiet der Gesch. etc. XIII S. 301.

Gottesdienstes hatte er gesorgt und in seinen Liedern der Gemeinde köstliche Gefässe für ihre Herzensopfer dargereicht. Wo Verwirrung in die Gemeinden einzudringen gedroht, hatte er denselben mit mannhaftem Zeugnis zu wehren, durch freundliche Vermittelung die Urheber derselben zu gewinnen und auf den rechten Weg zu bringen gesucht, als Träger des Regiments mit Weisheit, Besonnenheit und Kraft seines Amtes gewartet. So manchen Kampf hatte er auch in seiner nächsten Umgebung mit seinem leidenschaftlichen und exzentrischen Mitarbeiter Tegetmeier zu bestehen gehabt. Aber ob auch hie und da ein offener Konflikt nicht zu vermeiden gewesen war, immer wieder war es dem massvoll milden Wesen des älteren Kollegen gelungen, den hitzigen Genossen in die rechten Bahnen zu weisen. Zumal als durch Anordnung des Rates ihre Rechte und Befugnisse klar gegeneinander abgegrenzt waren, erfahren wir nichts weiter von irgend einer Störung ihres Verhältnisses, sondern finden sie zuletzt in der Herausgabe der Gottesdienstordnung von 1537 einträchtig zusammen wirken.

Die Liebe und Verehrung, die er als treuer Hirte seiner Gemeinde, als das Haupt der evangelischen Kirche Rigas während seines Lebens von jedermann erfahren, bekundete sich in hohem Grade auch bei seiner Bestattung. Alt und jung vereinigte sich, den geliebten Pastor und Freund mit Beweisen der dankbaren Liebe und Verehrung zur letzten Ruhe zu geleiten. Die Feier wurde dadurch noch erhöht und erhielt der Bedeutung des Reformators entsprechend einen allgemeinen Charakter, dass Abgeordnete von Reval und Dorpat mit an seinem Grabe erschienen und dem Heimgegangenen Worte des Dankes und der Verehrung nachriefen.[1]) In der Petrikirche, in der er seinem Gott

[1]) Bergmann, Gesch. der Rig. Stadtkirchen S. 28.

zur Ehre und seiner Gemeinde zur Erbauung so treu das Evangelium gepredigt, wurde er vor dem Altar begraben. „Um das Andenken seiner grossen Verdienste den Nachkommen zu erhalten“ wurde ihm ein Denkmal errichtet, das sich noch heute in der Kirche befindet. Es steht dieses Epitaphium, bestehend in einer messingenen Tafel, im Chor der Petrikirche und hat folgende Inschrift:

D. O. M.

Epitaphion Domini Andreae Knopii, Pastoris hujus templi, qui obiit extremum diem Ao Domini MDXXXIX die XVIII Mensis Februarii.

Primus evangelii lucem qui sparsit in oram
Livonicam, Andreas Knopius iste fuit.
Qui, quamvis magno docuit discrimine vitae
Deterrere tamen non potuere mali.
Istius hoc terrae ridivivum conditur antro
Corpus, sed certo spiritus astra colit.
Credentes etenim defuncti munere vitae
In regno vivunt, optime Christe, tuo.
Mors certa est, incerta dies, hora agnita nulli,
Extremam quare quamlibet esse para.[1])

Der Leichenstein, der „an Herrn Andreas Knopken, unsern Prediger, von den schwarzen Häuptern aus Dankbarkeit gesetzt wurde“, ist bei einer Feuersbrunst, welche 1721 die Kirche verheerte, sehr mitgenommen und bei einer Reparatur der Kirche 1856 in ein Gewölbe versenkt worden. Auf demselben befindet sich auf vertieftem Grunde eine Figur, die Christum, der den Tod unter seine Füsse tritt, darstellt. In den Stein ist auch Knopkens Wappen gemeisselt, das oben die Buchstaben A. K., unten drei Knöpfe zeigt. Die Umschrift lautet: Anno 1539 die 18 Februarii

[1]) Vgl. Arndt II S. 351.

obiit Venerabilis verbi divini Concionator Dominus Andreas Knopke, hujus ecclesiae Pastor, cujus lateri accumbit cara uxor Anna, defuncta anno 1538 14 die Aprilis, quorum animae conquiescant in Christo, Domino nostro. Amen.[1]) Innerhalb der Umschrift hat ursprünglich in einem in den Stein gegrabenen gewundenen Bande gestanden: Mors, ero mors tua, morsus tuus, inferne! nach einer von Knopken stammenden lateinischen Übersetzung von Hosea 13, 14.[2])

Die auf dem Stein genannte Gattin des Reformators hat ihm einen Sohn und zwei Töchter geboren. Der Sohn Matthias Knopken, den wir als Superintendenten Rigas und Herausgeber der dritten Ausgabe der Gottesdienstordnung bereits erwähnten, war nach dem Tode des Vaters von dem Bürgermeister Jürgen Padel ins Haus genommen. Er studierte in Wittenberg, trat nach seiner Rückkehr das öffentliche Lehramt in Riga an und starb als Pastor an der Petrikirche 1581.[3]) Von seinen Söhnen starb der eine, Andreas, in Leipzig 1578, der andere, Matthias, noch unvermählt, 1601 und wurde „in seines Grossvaters Begräbnis" vor dem Altar der Petrikirche begraben. Von den beiden Töchtern des Rigaer Reformators wurde die eine an einen gewissen Middendorp, die andere, Elisabeth, an den Rigenser Anton Baumann verheiratet.[4]) Im Anfang des 17. Jahrhunderts treffen wir noch auf einen Mann des Namens Knopken. Es ist der Mag. theol. Johann Knopius, der auf einen Ruf des Rats zu Reval dahin kam und am 7. Oktober 1608 daselbst seine Probepredigt hielt. Am 5. Mai 1609 wurde er zum Diakon an der Nikolai-

[1]) Arndt II S. 351.

[2]) Dsirne S. 432.

[3]) Bergmann, Gesch. der Rig. Stadtkirchen S. 31 u. 32.

[4]) Dsirne S. 433 nach Dr. Buchholz handschriftl. Notizen auf Grund von Liborius Depkins Notaten.

kirche ordiniert und wird als ein „von Gott hochbegabter Mann“ bezeichnet. Er starb am 11. Januar 1632 im 53. Lebensjahr. Sein Epitaphion befindet sich in der Revaler Nikolaikirche, seine Grabschrift ist im Inland 1833 Nr. 4 verzeichnet. Mit ihm schwindet der Name Knopken in Livland. Während sich Nachkommen der Familie, wie wir im Eingang erwähnten, an seinem Geburtsort Küstrin noch erhalten haben, ist sie in dem Lande seiner gesegneten Wirksamkeit ausgestorben.[1])

In der livländischen Landeskirche aber wird der Name Andreas Knopken oder Modestinus, wie ihn Lohmüller in seinem ersten Brief an Luther nennt, von Geschlecht zu Geschlecht fortleben. Wie jener Andreas unter den Aposteln, so ist dieser der Erstberufene unter den Evangelisten gewesen, die in Livland das Wort der Wahrheit verkündigt haben. Und ein rechter Modestinus ist er gewesen, der als reifer christlicher Charakter das rechte Mass in allem gehalten und an alles angelegt, weil er es sich von der ewigen Norm des Wortes Gottes für sein Leben und Wirken hat geben lassen. Und Gott wiederum hat ihn in reichem Masse mit den Gaben und Kräften seines Geistes ausgestattet, den Herrn, den er als den Gott aller Gnaden erkannt, seinem Volke zu verkündigen und sein Reich in dem ihm geordneten Beruf zu bauen.

So lange es eine livländische evangelisch-lutherische Landeskirche gibt, werden die Kinder derselben in dankbarem und ehrendem Gedächtnis tragen, was Gott an ihnen durch seinen gesegneten Knecht Andreas Knopken gethan.

---

[1]) Über die Vorfahren des gegenwärtig in Riga lebenden Schlossermeisters Otto Friedrich Knopken, der aus preussisch Eilau eingewandert ist, hat sich nichts Genaueres ermitteln lassen.

Zweiter Teil.

Knopkens Kommentar zum Römerbrief.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Charakteristik des Kommentars.

Die Vorlesungen, die Knopken am Anfange seiner Wirksamkeit in Riga gehalten, erschienen 1524 im Druck unter dem bereits angeführten Titel: In epistolam ad Romanos Andreae Knopken Costeriensis interpretatio Rigae apud Livonios praelecta, ubi pastorem egit ecclesiae. Das Manuskript, das viele Rigenser sich schon, wie es in der Vorrede heisst, eigenhändig abgeschrieben, wurde Bugenhagen nach Wittenberg zugesandt. Als dieser sich mit einem Rigenser Johannes Bruns an Melanchthon, der damals Rektor der Wittenberger Universität war, mit der Bitte um die Erlaubnis der Veröffentlichung wandte, erklärte derselbe, nach dem Briefe Bugenhagens in der Vorrede, er habe nach oberflächlicher Durchsicht nichts in dem Buche gefunden, was der reinen Lehre zuwiderlaufe, und gab um so bereitwilliger seine Genehmigung zum Druck, als er erfuhr, dass Bugenhagen mit der Herausgabe des Buches betraut und vom Verfasser bevollmächtigt sei, wo es ihm notwendig erscheine, Änderungen an demselben vorzunehmen. Wie weit er von dieser Erlaubnis Gebrauch gemacht, lässt sich

im einzelnen natürlich nicht beurteilen. Für seine Stellung zu dem Inhalt des Kommentars im ganzen ist die Stelle in seiner Vorrede charakteristisch, in der er den „von Gott gelehrten Leser, wer er auch sei," bittet, er wolle die Arbeit derer, die dem Evangelium wohl gesinnt sind, sich gefallen lassen (boni consulere). Was ihm als Gereifterem an dem Buche minderwertig erscheine, werde vielleicht den in Christo noch nicht zu gleichem Alter Gelangten nützlich sein. In diesen Worten kennzeichnet sich offenbar auch die persönliche Stellung Bugenhagens zu den von seinem früheren Kollegen in dem Kommentar niedergelegten Anschauungen. Diese Annahme wird uns bestätigt, wenn wir die dogmatischen Anschauungen Knopkens mit denen Bugenhagens vergleichen, wie sie uns namentlich in seinen gleichfalls über den Römerbrief gehaltenen Vorlesungen entgegentreten. Diese sind freilich erst im Jahre 1527 herausgegeben. Aber der Mag. Ambrosius Moibanus, der sie nach seiner Nachschrift der Bugenhagenschen Vorlesungen veröffentlichte, hat diese ungefähr um dieselbe Zeit gehört, als der Knopkensche Kommentar erschien. Denn er wurde schon am 16. April 1525 in Wittenberg immatrikuliert, von wo er am 16. Mai desselben Jahres an die Elisabethkirche in Breslau berufen wurde.[1]) In diesem Kommentar Bugenhagens finden wir in Bezug auf die Zentralpunkte der paulinischen Lehre allerdings einen Standpunkt vertreten, der verglichen mit den Ausführungen Knopkens ein weiteres Stadium der reformatorischen Lehrentwickelung repräsentiert, ganz entsprechend dem in der Vorrede enthaltenen Hinweise Bugenhagens auf die verschiedenen Stufen des Alters in Christo. Dass diese

[1]) Vgl. P. Conrad, Dr. Ambrosius Moibanus, ein Beitrag zur Gesch. der Kirche und Schule Schlesiens in dem Reform.-Zeitalter. Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. IX. Jahrgang (1891—1892) S. 21 und 23.

Differenz der Anschauungen aber in den beiden Kommentaren stehen geblieben, beweist, dass Bugenhagen an der Knopkenschen Arbeit nichts Wesentliches geändert hat. Und warum er es nicht gethan, ergibt sich aus der hinzugefügten Bemerkung, dass das Buch gerade in der vorliegenden Gestalt dem Bedürfnis manches noch weniger Herangereiften entsprechen möchte.

Obgleich also der Knopkensche Kommentar die beiden leuchtenden Namen Melanchthon und Bugenhagen an der Stirn trug, war die Empfehlung des ersteren doch nur eine sehr allgemein gehaltene und die des letzteren nur eine bedingte. Und so hat er sich denn durch seinen eigenen Inhalt Bahn brechen müssen. Die Verbreitung aber, die er gefunden, war doch eine so grosse, dass wir gleich in den zwei ersten Jahren vier Ausgaben desselben begegen: zwei aus dem Jahre 1524, die eine in Wittenberg, die andere ohne Angabe des Druckorts erschienen; und zwei aus dem Jahre 1525, eine in Strassburg, die andere ohne Bezeichnung des Druckorts veröffentlicht. Die zweite, dritte und vierte stimmen wörtlich miteinander überein. Bei der dritten ist nur zu bemerken, dass während alle übrigen Ausgaben auf dem Titelblatt einen Hinweis auf die der Erklärung zu Grunde gelegte Übersetzung des Briefes durch Erasmus bringen, in der Strassburger Ausgabe von 1525 diese Übersetzung mit beigefügten, eine kurze Inhaltsangabe enthaltenden Marginalnoten von Melanchthon, am Schluss abgedruckt ist, eingeleitet durch ein kurzes Vorwort von Martinus Bolerus, in dem er die Zweckmässigkeit dieser Beilage und die einzigartige Bedeutung des Römerbriefs hervorhebt.

Von diesen drei Ausgaben weicht in manchen Stücken die erstgenannte ab. Sie bringt am Rande etwas ausführlichere Inhaltsangaben, als die anderen sie haben, die Schriftcitate in römischen statt in arabischen Zahlen und

hat bei dem sonst gleichlautenden Text hie und da eine etwas andere Orthographie. Da nun die Änderungen in der letzteren bei den folgenden Ausgaben als Korrekturen anzusehen sind,[1]) die Kürzungen der Marginalnoten als eine Änderung von späterer Hand erscheinen und die Angabe des Druckorts Wittenberg in der erstgenannten Ausgabe von 1524 diese als authentische Ausgabe des Herausgebers der anderen im selben Jahre ohne Druckort erschienenen gegenüber kennzeichnet, so dürfte es wohl keinem Zweifel unterliegen, dass wir in der Wittenberg 1524 veröffentlichten Ausgabe die ursprüngliche Fassung des Kommentars besitzen. Da die zweite Ausgabe sich als eine verbesserte Auflage der ersten empfahl, so ist es erklärlich, dass die beiden 1525 erschienenen dieser gefolgt sind und sie wörtlich wiedergeben.[2])

[1]) So fehlt z. B. in den Worten Rhomanos, Jhesus, Thimotheus in den übrigen Ausgaben das h nach dem Anfangsbuchstaben, ist für Foelix Felix, für eccirco idcirco, für Vuittembergen Vuittenbergen gesetzt und sind manche Druckfehler korrigiert, z. B. grandaenis in graudaevis.

[2]) Von diesen Ausgaben befinden sich, so weit ich es habe ermitteln können, in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek je ein Exemplar von Ausg. 1, 2 u. 4, in der Rigaschen Stadtbibliothek ein Exemplar von Ausg. 1, in der Dorpater Univ.-Bibliothek eins von Ausg. 2, in der Berliner Bibl. eins von Ausg. 1, in der Göttinger Univ.-Bibl. eins von Ausg. 1, in der Nürnberger Stadtbibl. eins von Ausg. 3, in der Wolfenbüttler Bibl. eins von Ausg. 3, in der St. Petersburger kaiserl. Bibliothek eins von Ausg. 4. Es haben sich also 10 Exemplare des Komm. noch erhalten, unter denen die erste Ausgabe in 4, die anderen in je 2 Exemplaren vertreten sind. Alle Exemplare sind in klein Oktav gedruckt ohne Paginierung der Seiten; nur die Bogen sind mit Buchstaben bezeichnet. Die erste Ausgabe enthält 12 Bogen und 6 Blätter, die folgenden 9 Bogen und 7 Blätter. Der Text ist in Kursivschrift, in der ersten Ausgabe zu 25 Zeilen auf der Seite, in der zweiten Ausgabe zu 26 etwas längeren Zeilen auf einer Seite, die zu erklärenden Worte sind in grossen Buchstaben über dem betreffenden Abschnitte gedruckt.

Wenden wir uns noch einmal der Vorrede Bugenhagens zu, „ad lectorem Joannes Bugenhagenius Pomeranus", so heben wir Nachfolgendes als beachtenswert hervor. Gleich gegen den Anfang macht er den Leser darauf aufmerksam, dass er in dem Buche manchmal auch die Ansichten derer angeführt finden werde, welche noch nicht völlig in die Lehre Pauli einzudringen vermocht hätten. Das sei aber nicht ohne Grund geschehen. Denn es habe dem Verfasser daran gelegen, als er diesen Brief in Riga auslegte, wo derartiges vorher noch nicht versucht worden, seiner Ansicht auch durch die Anzahl der angeführten Autoritäten Geltung zu verschaffen — „numero etiam, ut dicitur, pugnare". Er habe zwar zahlreiche Zuhörer gehabt, unter ihnen aber manche Schwächere, bei denen er weniger Eingang gefunden hätte, wenn er nicht manchmal auch anderer Meinungen angeführt. Da aber Aussprüche selbst heiliger Männer, wenn sie vom Worte Gottes abweichen, verwerflich seien, werde der Leser niemals etwas citiert finden, was mit der heiligen Schrift in Widerspruch stehe. Man habe sich bemüht, alles mit vom Geiste Gottes erleuchtetem Auge zu sichten, da es notwendig sei, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind.

Durch die von Bugenhagen angeführte Rücksicht, die Knopken auf seine Zuhörer nahm, wird es erklärlich, dass in dem vorliegenden Kommentar häufiger als es sonst in den Schrifterklärungen aus der Reformationszeit üblich war,[1]) auf ältere Autoritäten Bezug genommen wird. Es werden Hieronymus, Augustin, Chrysosthomus u. a., am häufigsten Erasmus citiert.[2]) Auch aus Virgil finden

---

[1]) Vgl. Eduard Reuss, Die Gesch. der h. Schrift N. Test. (4. Aufl. Braunschweig 1864) S. 563.

[2]) Vgl. Hieronymus zu 3, 11; 12, 7. Ambrosius zu 1, 3; 2, 15.

wir das „Quos ego“ (zu 5, 11) angezogen. Meist sind die älteren Autoritäten im Interesse der sprachlichen Erklärung berücksichtigt, mitunter wird aber auch eine Begriffsdefinition ihnen entlehnt, so wird z. B. der Begriff imputare zu Kap. 4, 3 mit den Worten des Erasmus in seiner Paraphrasis erklärt, ohne dass sein Name hier genannt ist, oder es werden Homilien der Kirchenväter berührt, so zu 8, 14 die von Chrysosthomus und Gregor.

An einer Stelle (9, 22) beruft sich Knopken auch auf Philippus. Beim Halten seiner Vorlesungen kann er die gedruckten Annotationes Phil. Melanchthons über den Römerbrief nicht benutzt haben, da diese erst im Dezember 1522 erschienen, Knopken aber schon zu Anfang dieses Jahres den Römerbrief erklärt und im Juli desselben über die seinen Vorlesungen entnommenen Thesen disputiert hat. Er hat also erst bei der Ausarbeitung seiner Erklärung zum Druck auch Melanchthons Annotationen berücksichtigen können. Mit ausdrücklicher Erwähnung des Melanchthon ist das nur in der angeführten Stelle geschehen, in der er des Philippus und Erasmus Auffassung einander gegenüberstellt. Im übrigen habe ich eine deutlich ersichtliche Beziehung auf die Annotationen nicht konstatieren können. Indem ich mir einen Vergleich zwischen den Anschauungen Knopkens und der damaligen von Melanchton vertretenen Lehrfassung für einen späteren Abschnitt vorbehalte, bemerke ich hier noch, dass nur an einer Stelle, zu 9, 12, Melanchthons Loci ausdrücklich citiert werden, an einer anderen (1, 1), wo es sich um die Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium handelt, uns in der Formulierung dieses Gegensatzes ein deutlicher Anklang an den betreffenden Passus in Me-

---

Augustin zu 4, 6; 12, 7. Gregor zu 8, 14. Chrysosthomus zu 8, 14. Erasmus zu 1, 10; 2, 11 u. 20; 4, 2; 8, 15; 9, 22.

lanchthons Loci von 1521 entgegentritt, ohne dass dieselben hier erwähnt werden.

In der Art, wie Knopken seinen Stoff behandelt, partizipiert sein Kommentar an der charakteristischen Eigenart der Exegese jener Zeit. Hatte die Reformation die h. Schrift als Norm aller Lehre hingestellt, so bestand das Hauptinteresse bei der Auslegung derselben darin, die Lehre durch die Schrift zu begründen. Dem entsprechend verfolgt auch Knopken bei der Erklärung der einzelnen Worte und Begriffe, wie sie ihm der Römerbrief darbot, die Tendenz, ihre schriftgemässe Bedeutung darzulegen und ihr Verhältnis zu dem Lehrganzen festzustellen. Die Aufweisung ihres Zusammenhanges mit dem Gedankengange des Briefes tritt diesem Interesse gegenüber in den Hintergrund. In der Form, in welcher der Kommentar uns vorliegt, gewinnt man weniger noch, als das vielleicht in seinen mündlichen Vorträgen über den Römerbrief der Fall gewesen sein mag, den Eindruck, dass der Verfasser dem Apostel Schritt für Schritt folgt. Es sind häufig ganze Verse unberücksichtigt geblieben, wobei die Übersicht durch das Fehlen der Versangabe nicht unbedeutend erschwert wird. In den behandelten Versen werden auch nur einzelne Worte und Sätze einer Besprechung unterzogen. Diese sind in Form von Überschriften vorangestellt und werden kurz exegetisch vorwiegend aber dogmatisch behandelt, woran sich dann oft eine praktische Verwertung und polemische Exkurse anschliessen. Bei den Anfängen der Kapitel wird vielfach eine kurze Inhaltsübersicht des Ganzen der Einzelerklärung vorangeschickt. Eine genaue Disposition des Stoffes gibt Knopken nur beim Eingang des 4. Kapitels: diese scheint damals traditionell gewesen zu sein, da sie sich in derselben Gliederung in dem Bugenhagenschen Kommentar zum Römerbrief findet.

Dem Ganzen ist ein „Argumentum epistolae“ vorangestellt. Dieses trägt einen sehr summarischen Charakter. Durch die Worte „deinde, proinde und sub finem“ werden 4 Abschnitte von einander unterschieden, ohne dass dieselben durch genauere Kapitel- und Versangabe gegen einander abgegrenzt erscheinen.

Als Inhalt des ersten Abschnitts bezeichnet Knopken die Darlegung, dass Juden und Heiden der wahren Gerechtigkeit entbehren und in gleicher Weise vor Gott schuldig sind. Dieser Abschnitt umfasst demnach Kap. 1 bis 3, 20. Der zweite Abschnitt enthält die Lehre von der Darbietung der Gerechtigkeit vor Gott, wie sie einmal in der Sündenvergebung und dann in der Mitteilung des erneuernden und heiligenden Geistes bestehe. Da hier der Rechtfertigungs- und Heiligungsstand mit einander zusammengefasst erscheinen, so ist unter diesem Abschnitt offenbar Kap. 3, 21—Kap. 8 inklusive verstanden. Der Inhalt von Kap. 9—11 ist in dem Argumentum nicht besonders berücksichtigt. Den dritten Abschnitt charakterisiert Knopken als Ermahnung zur Übung in der Heiligung, er umfasst also Kapitel 12 und 13, den vierten kennzeichnet er als Mahnung, die Schwachen zu tragen, bis auch sie zum Mannesalter in Christo herangereift sind. Es sind also Kapitel 14 und 15 gemeint.

Einer Bemerkung über den Charakter der von Paulus hier, wie im Galaterbrief bekämpften Richtung schliesst Knopken noch eine kurze Gesamtübersicht über den Inhalt des Briefes an. Den pharisäischen Werkheiligen gegenüber hebe Paulus die Herrlichkeit des Glaubens an Christum hervor, indem er zeige, dass dieser allein rechtfertigt. Die Werke der Gerechtfertigten seien Früchte des guten Baumes, ohne Glauben aber seien die Werke Sünde, so hoch und glänzend sie auch in den Augen der Menschen erscheinen. Denn was nicht aus dem

Glauben kommt, ist Sünde und ohne ihn kann niemand Gott gefallen.

Wir können die Auslegung, die der Römerbrief von Knopken erfahren, hier natürlich nicht im einzelnen verfolgen. Nachdem wir schon in einem früheren Abschnitt Beispiele von der Art der praktischen Anwendung der apostolischen Gedanken und der polemischen Exkurse gegen die damaligen Gegner des Evangeliums gebracht, beschränken wir uns hier zunächst auf eine Charakteristik der exegetischen Behandlung des Briefes, um dann diejenige Seite des Kommentars, auf welche Knopken selbst das Hauptgewicht gelegt hat und die auch in hervorragender Weise unser Interesse beansprucht, die der dogmatischen Verwertung des Römerbriefes, einer eingehenderen Untersuchung zu unterziehen.

Was nun die exegetische Art der Behandlung betrifft, so folgt der Verfasser in derselben im allgemeinen der Richtung seiner Zeit. Wenn Reuss[1]) an der Schriftbehandlung der Reformatoren hervorhebt, dass das spielende Allegorisieren aus der Mode kam, und mit Dank und Achtung anerkennt, was hier mit erstaunlich geringen Hilfsmitteln für die grammatische Auslegung geleistet ist, so gilt das im grossen und ganzen auch von dem Knopkenschen Kommentar. Ganz frei vom Allegorisieren hält auch er sich freilich nicht. Namentlich das Alte Testament erfährt noch hie und da eine derartige symbolisch-allegorische Behandlung so z. B. wenn er zu Kap. 6, 3 in der schon oben als Beispiel wiedergegebenen Ausführung den Zug der Israeliten durchs rote Meer nicht nur im allgemeinen auf die Taufe deutet, sondern in dem Untergange Pharaos die Überwindung des Teufels und in dem späteren Kampf gegen die Amale-

[1]) a. a. O. S. 561.

kiter den täglichen Kampf wider die Sünde vorgebildet sieht. Erscheint hier die Symbolik als eine angemessene und nur wie eine weitere homiletisch-praktische Anwendung des geschichtlichen Vorgangs, so hat Knopken sich freilich an einer anderen Stelle beim Allegorisieren zu einer ungeziemenden und sehr geschmacklosen Ausführung hinreissen lassen, wenn er zu Kap. 2, 25 den Vorgang der Beschneidung folgendermassen deutet: „Praeputium cutis est membri genitalis, quam praecidebant Judaei cultro petrino, in symbolum venturi Christi, qui petra est secundum apostolum, quod ille per coelestem suam doctrinam ac justificantem spiritum omnes noxios affectus et in futura resurrectione omnem corruptionem a nobis esset amputaturus."

Im ganzen aber begegnen wir der allegorischen Auslegung nur selten und nur einmal einer solchen Geschmacksverirrung, wie der angeführten. Es herrscht, wo es sich um eigentliche Exegese handelt, die nüchterne Erklärung des Wortsinnes vor und der Verfasser wendet alle Sorgfalt an, diesen genau zu eruieren. Obgleich er sich sonst an die lateinische Übersetzung des Erasmus hält, geht er, wo es ihm notwendig erscheint, auf den Urtext ein, führt auch das griechische Wort gelegentlich an, wie zu 1, 1 „clitos", zu 2, 11 Prosopolepsia, zu 2, 20 Morphosis, zu 9, 27 nimmt er bei Besprechung von Joh. 10, 22 auch auf den hebräischen Urtext Rücksicht, um die Bedeutung der Stelle darzulegen. Wo er sich bei verschiedenen Auslegungen nicht für die eine oder andere entscheiden kann, führt er beide an und gibt die Entscheidung dem Urteil des Lesers anheim. So z. B. bei dem Citat von Habakuk 2, 4 zu Röm. 1, 17, wo die einen das ex fide mit pistis, die anderen mit victurus est verbinden. Zu 9, 22 stellt er die Ansichten des Erasmus und Melanchthon einander gegenüber, welche den Satz verschieden konstruieren, und hebt den reicheren Sinn hervor,

der sich aus der Melanchthonschen Konstruktion ergibt. Wo verschiedene Lesarten vorliegen, wie in 1, 3 genitus und factus, entsprechend dem γεννωμένου und γενομένου, entscheidet er sich mit Anführung der für seine Ansicht sprechenden Gründe gegen die zweite von Ambrosius vertretene Version.

Dass er bei aller Sorgfalt, die er auf die Ermittelung des richtigen Sinnes verwandt, diesen in seiner Erklärung nicht überall getroffen, kann uns nicht wunder nehmen. Wir werden uns vielmehr wundern müssen, dass er bei der Unzulänglichkeit der sprachlichen Hilfsmittel und dem damals doch noch sehr unentwickelten Stande der Schriftauslegung nicht häufiger auf Irrwege geraten ist, und werden die hohe Anerkennung, die Reuss der damaligen Exegese in Anbetracht der Umstände zollt, auch voll und ganz auf den Knopkenschen Kommentar beziehen müssen. Durch den Humanismus war doch nach Seite der sprachlichen Auslegung ein wesentlicher Fortschritt angebahnt. Und wir sahen ja Knopken nicht nur im allgemeinen an den Errungenschaften des Humanismus partizipieren, sondern dürfen annehmen, dass die nahen Beziehungen zu Erasmus und seine Studien in Treptow ihm gerade nach dieser Seite der Schriftbetrachtung eine gründliche Schulung geboten haben werden, so dass die Früchte derselben nun auch seinem Kommentar zu gute gekommen sind. Und als nun durch den lebendigen Glauben, mit dem er das Evangelium ergriff, sich ihm Auge und Herz für die Herrlichkeit desselben erschloss, da gewann er auch die Fähigkeit, in den Kern derjenigen neutestamentlichen Schrift einzudringen, in der die freie Gnade Gottes in Christo und die Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein durch den Glauben in unvergleichlicher Klarheit und Kraft verkündigt wird. Wo er sich bei der Erklärung im einzelnen geirrt, da beziehen sich solche Irrtümer doch

nur auf nebensächliche und unwesentliche Dinge. Im grossen und ganzen hat er die Bedeutung der Worte und Begriffe richtig erfasst, [1]) den Gedankengang und Zusammenhang der Epistel klar erkannt und den Inhalt des apostolischen Zeugnisses in seiner Lehre und Mahnung, in seinem Trost und seiner Kraft mit tiefem geistlichen Verständnis ergriffen und lebendig reproduziert.

Und dass nach Art der Schriftbehandlung jener Zeit auch in dem Knopkenschen Kommentar die schulmässige und praktische Exegese mit einander Hand in Hand gehen, dass Auslegung, Lehre und Predigt so lebendig miteinander verbunden sind, das macht uns den Kommentar so wertvoll und bedeutsam. Es liegt uns in demselben eine Schrift vor, die uns nicht nur als Glaubenszeugnis des Rigaschen Reformators und als charakteristisches Dokument seiner Lehrthätigkeit für die Beurteilung seiner Person und seiner Wirksamkeit von Interesse ist, sondern die auch als Probe der damaligen Schriftauslegung und als Quelle für die Kenntnis der Lehrfassung jener Zeit, wie sie bei einem der reformatorischen Entwickelung in Deutschland ferner stehenden und bisher noch unbeachtet gebliebenen Träger der evangelischen Lehre Gestalt gewonnen, eine weiter gehende Bedeutung beanspruchen kann.

---

[1]) Wo wir einzelne Begriffe von ihm noch nicht in ihrer vollen Präzision und Klarheit erfasst sehen, da sind solche Unklarheiten nicht in erster Linie auf exegetische Irrtümer zurückzuführen, sondern — wie wir später nachweisen werden — im Zusammenhange mit dem damaligen, noch unvollkommenen Entwickelungsstande der theologisch-dogmatischen Erkenntnis zu erklären.

Zweiter Abschnitt.

Die in dem Kommentar enthaltene Darstellung der evangelischen Lehre.

1. Übersicht und Einteilung des Lehrstoffes.

Wenn die Schriftforschung der Reformatoren vorwiegend die Tendenz hatte, die evangelische Lehre aus der Schrift zu begründen, so ist es erklärlich, dass sie sich unter den neutestamentlichen Episteln neben dem Galaterbrief vor allem dem Briefe Pauli an die Römer zuwandte. Denn diejenige Lehre, auf die sich das reformatorische Zeugnis als auf den Kern und Stern aller Wahrheitsverkündigung konzentrierte, die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, bildet ja auch den Mittelpunkt dieser herrlichen Epistel. Und wie Paulus diese Lehre als das eigentliche Thema seines Briefes aufstellte und alle anderen Elemente der christlichen Heilswahrheit in Zusammenhang mit diesem ihrem Zentralpunkte behandelt, so haben es auch die Reformatoren gethan. Die Rechtfertigung steht als die fundamentale Gottesthat und die zentrale Glaubenserfahrung da.

Alle übrigen Lehren werden zu ihr in Beziehung gesetzt, sofern sie als Voraussetzung und Begründung, als Bezeugung und Erweisung, als Wirkung und Frucht der Rechtfertigung in Betracht kommen. So finden wir es auch in dem Knopkenschen Kommentar zum Römerbrief. Allenthalben stellt er die Rechtfertigungslehre in den Vordergrund und sieht es als seine Hauptaufgabe an, sie in ihrer schriftgemässen Wahrheit darzulegen und in ihrer zentralen Bedeutung geltend zu machen. Und das nicht nur, wo die Epistel ausdrücklich von ihr handelt, sondern auch wo er

von einer anderen Lehre ausgeht, kommt er doch immer wieder auf sie zurück und wird nicht müde, sie von allen Seiten zu beleuchten, sie in ihrem Wesen und ihrer Wirkung, in ihrem Trost und ihrer Kraft darzustellen, sie positiv und negativ lehrhaft zu entwickeln und praktisch zu verwerten. Bei dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit des Lehrgehalts aber, den der Römerbrief als das umfassendste aller paulinischen Sendschreiben bietet, ist dem Kommentator zugleich Veranlassung gegeben, alle übrigen Hauptstücke der christlichen Heilswahrheit zu behandeln. Und wie die Loci Melanchthons wesentlich aus der Erklärung des Römerbriefes erwachsen sind, so hat auch Knopken in Anknüpfung an die Ausführungen des Apostels in seinem Kommentor eine ziemlich vollständige Darlegung aller einzelnen Glaubenslehren geboten. Eine Analyse seines Kommentars nach dieser Seite wird uns durch den Charakter und die Anlage desselben wesentlich erleichtert.

Die scholienartige Methode, die wir bei demselben angewendet sehen, bringt es mit sich, dass die einzelnen Worte und Begriffe, die dabei in oft ziemlich aphoristischer Weise in Behandlung kommen, zuerst wohl in ihrem Wortsinn gedeutet und im Zusammenhang der Stelle erklärt werden, — dass dann aber der Hauptnachdruck darauf gelegt wird, den Inhalt derselben in seiner Bedeutung für den Christenglauben zu entwickeln und ihre Beziehung zu dem Ganzen der christlichen Wahrheit nachzuweisen. So gewinnen wir denn aus dem Kommentar nicht nur einen Einblick in die Fassung der Einzellehre, wie sie sich bei Knopken darstellt, sondern auch einen Überblick über die Gesamtanschauung der Heilslehre, soweit sie der Verfasser gewonnen.

Indem wir nun darangehen, in kurzen Zügen die Lehrfassung Knopkens zu reproduzieren, werden wir uns in der Reihenfolge der zu behandelnden Lehren dem Gange des

Kommentars natürlich nicht genau anschliessen können. In der Gliederung des Stoffes wird im grossen und ganzen freilich eine Analogie zu der Disposition des Römerbriefes hervortreten. Im einzelnen aber werden wir uns freier bewegen müssen, um das Zusammengehörige zusammenstellend eine möglichst vollständige Darstellung der Einzellehren zu gewinnen und durch eine zweckentsprechende Gruppierung derselben einen Überblick über die Gesamtanschauung Knopkens zu erhalten.

Bei der Anordnung des Stoffes stellen wir die Lehre von der Rechtfertigung wie billig voran. Mit ihr im Zusammenhange wird dann das Heilsgut, das wir in der Rechtfertigung erlangen, nämlich die Gerechtigkeit und das Verdienst Christi, ferner das Organ, mit dem wir diese Gabe ergreifen, der Glaube, sodann die Frucht, die uns aus ihm erwächst, die Heiligung und Erneuerung des Lebens, zur Behandlung kommen. Diesen ganzen Abschnitt werden wir füglich unter den Gesichtspunkt des Rechtfertigungs- und Gnadenstandes stellen können. Von den hier zu behandelnden Hauptmomenten des Glaubens, in denen sich der Gnadenstand expliziert und die Lebensgemeinschaft mit Gott in unmittelbarster Weise darstellt, schreiten wir dann fort zur Betrachtung der Voraussetzungen derselben. Da es sich um Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft handelt, kommen hier zunächst von seiten der Menschen die Sünde, ihre Herrschaft und ihr Verderben, und dann von seiten Gottes die Gnade und der Gnadenrat, die Gnadenanstalt und die Gnadenmittel in Betracht. Als den diesen zweiten Abschnitt beherrschenden Hauptgedanken werden wir den der Gnadenveranstaltung hinstellen können. Zur Klarstellung der einzelnen Lehren wird es mehrfach erforderlich sein, auch den von dem Kommentator bekämpften Gegensatz zu beleuchten. Zugleich werden wir, um die

Stellung Knopkens zu den übrigen Vertretern der reformatorischen Lehre zu charakterisieren und dasjenige Stadium zu kennzeichnen, das er in der Entwickelung der evangelischen Lehre repräsentiert, bei den Hauptabschnitten der Darstellung die Lehrfassung seines Kommentars mit derjenigen zu vergleichen haben, die uns namentlich in den seinem Kommentar vorausgehenden Schriften Luthers und Melanchthons entgegentritt.

2. Die Lehre von dem Rechtfertigungs- und Gnadenstande.

A. Bekämpfung des Gegensatzes.

Wie wir schon hervorhoben, bestand das Hauptinteresse unserer Väter bei ihrer Schriftbetrachtung darin, die evangelische Lehre in ihrer Wahrheit aus der Schrift zu erweisen und zu begründen. Damit aber hing unmittelbar das andere zusammen, die dieser Wahrheit entgegenstehenden Irrlehren durch die Schrift zu widerlegen. Nach beiden Seiten bot der Römerbrief die geeignetste Grundlage dar. Denn wie in ihm einerseits die paulinisch-evangelische Rechtfertigungslehre mit einzigartiger Klarheit, Lebendigkeit und Kraft zur Geltung gebracht ist, so wird in ihm mit gleicher Energie und Entschiedenheit die ihm entgegenstehende Irrlehre bekämpft. Und der Gegensatz, gegen den sich der Apostel in seinem Briefe und die Reformatoren mit ihrem Zeugnis zu richten hatten, ist ja wesentlich derselbe. Die Stellung, welche in den Tagen des Apostels der pharisäische Judaismus einnahm, repräsentiert zur Zeit der Reformation der pelagianische Romanismus. Wovor Paulus die römische Gemeinde seiner Zeit so eindringlich warnt, das stellte sich in der römischen Kirche des Mittelalters verkörpert dar.

Gegen dieses entartete Rom mit all seinen Irrlehren und Missbräuchen, mit seiner Selbstgerechtigkeit und seinem Werkdienst, mit seiner hierarchischen Willkür und Gewissensknechtung richteten daher die Reformatoren ihren Hauptkampf. Dieser schriftwidrige pelagianische Romanismus war nun auch der Hauptgegner, den Knopken in seinem Kommentar bekämpfte und gegen den er die wuchtigsten Schläge seiner Polemik richtete.

Gleich zu Kap. 1, 5 „ut obediatur fidei" charakterisiert er die „operarii" als solche, die sich mit ihren Verdiensten das Reich Gottes zu erringen vermessen, in unverständigem Eifer der Gnade des Evangeliums widerstreben, sich in ihrem fleischlichen Sinn dem Lichte der Gnade verschliessen und, obgleich sie Gott zu dienen vorgeben, doch ebenso, wie der Apostel es von den Juden bezeugt, wider Gott streiten. Über die äusseren Satzungen der römischen Kirche bemerkt er zu 4, 15 „nam lex iram operatur", wenn schon das göttliche Gesetz Zorn anrichtet und niemanden von Herzen und wahrhaft gut machen kann, wie viel weniger können das menschliche Einrichtungen, die nichts anderes sind als Fesseln der Seele und Folter der Gewissen, besonders für die Schwachen, die es nicht verstehen, das Himmel und Erde überdauernde Gotteswort über diese menschlichen Satzungen zu stellen.

Zu 7, 4 schildert er solche Satzungen im Gegensatz zu dem göttlichen Liebesgebot. Nachdem er hervorgehoben, wie beim jüngsten Gericht keine andere Frömmigkeit als die aus der Liebe geborene vor dem Herrn bestehen werde, heisst es, „nicht abergläubisches Fasten, nicht die endlosen Gesänge, nicht ein Berg von Gebeten, nicht der Aufweis sogenannter guter Werke, keine Indulgenzen, nicht die Gründung von Vikariaten, noch die Aufrichtung von Tempeln und Altären, oder Wallfahrten werden da vor ihm gelten;

nach nichts derartigem wird der Herr dann fragen, sondern nach den Werken der Liebe, denen das Zeugnis gilt: „Ich bin hungrig gewesen und du hast mich gespeist etc.“

Von solchen Liebeswerken aber und solchem Dienste Christi sei bei ihnen nichts zu finden. Bei allem Rühmen ihrer guten Werke, bemerkt er zu Kap. 16, 17, sei doch nur der Bauch ihr Gott, dessen Knechte sie sind und dem sie dienen. Von ihnen rede der Apostel, wenn er voraussage, es werden Leute kommen, welche die heilsame evangelische Lehre mit ihren Satzungen verdrängen werden, wie sie denn in der That in diesen Tagen die herrliche von Geist und Glauben erfüllte Epistel Pauli unter die Füsse treten und ihren Inhalt „ertränken und ersticken“.

Den verderblichen Einfluss solcher gottlosen Lehre schildert er zu 2, 20, wenn er die, welche nicht als theologi sondern als mataeologi d. h. vaniloqui oder stultiloqui dastehen, als das pestilentissimum genus humanum bezeichnet. Sie thäten nichts anderes, als dass sie die Leute von Christo, dem Quell des Lichts und des Lebens abwenden und die Seelen der Unerfahrenen erschleichen und abschlachten. Das seien die eigentlichen Götzendiener, führt er zu Vers 22 weiter aus, welche, indem sie sich ihrer eigenen Verdienste rühmen und mit ihren Werken sich brüsten, das Verdienst Christi an sich reissen, und obgleich sie angeblich im Namen Christi kämen, doch ihm die Ehre rauben und seinem Namen die ärgste Schmach anthun.

Daher richte sich auch ihre ganze Wut gegen die gläubigen Bekenner des Evangeliums. Denn der Blutdurst, der im natürlichen Menschen wohnt (Kap. 3, 15), trete bei denen am schlimmsten zu Tage, die sich eine besondere Heiligkeit zuschreiben. Er habe in ihnen zur Zeit einen solchen Grad erreicht, dass sie, wenn es möglich wäre, in einem Moment alle Bekenner des Evangeliums vernichten möchten.

Vor allem also richtete sich die Polemik Knopkens gegen die Werkgerechtigkeit der römischen Kirche, die mit ihrer Verherrlichung des menschlichen Thuns das Verdienst Christi zu nichte macht und die selbsterworbene Gerechtigkeit an Stelle der uns aus Gnaden durch Christum bereiteten und vor Gott allein geltenden Gerechtigkeit setzt. Aber bei seinem Kampf gegen den Pelagianismus Roms übersah er auch die Gefahren nicht, die der evangelischen Lehre von einer anderen Seite drohten, von jener auf Augustin zurückgehenden Richtung, welche, wenn auch ursprünglich aus dem Gegensatz gegen den Pelagianismus erwachsen, in ihren Konsequenzen doch gleichfalls der evangelischen Rechtfertigungslehre zu nahe trat. So sehr auch Augustin die Tiefe des sündlichen Verderbens und die Alleinwirksamkeit der Gnade betonte, so hatte er die Gnade doch nicht eigentlich als die im paulinischen Sinne rechtfertigende Gnade gefasst, sondern sie als eine Machtwirkung Gottes angesehen, die den Menschen innerlich umwandelt und so die Rechtbeschaffenheit erzeugt, in der er vor Gott zu bestehen vermag. Diese Anschauung fand namentlich in der von den Mystikern des Mittelalters ausgebildeten Lehre der gratia infusa ihren Ausdruck, vermöge deren der heilige Geist im Menschen die Gerechtigkeit wirkt, die Gott von ihm fordert. Obgleich nun auch Knopken, wie wir sehen werden, in seiner Entwickelung der Rechtfertigungslehre noch nicht klar die Rechtfertigung im forensischen und effektiven Sinne unterscheidet und in dieser Beziehung noch unter dem Einfluss des Augustinismus steht, so wendet er sich doch entschieden gegen den eigentlichen Kern seiner den wahren Rechtfertigungsbegriff gefährdenden Richtung. Mit Energie tritt er der Lehre von der gratia infusa entgegen und betont ihr gegenüber, dass die Gnade als Liebesgesinnung Gottes aufzufassen sei, in der er sich des Sünders erbarmt und

ihm in der Vergebung der Sünden und in der Aufnahme in die Gotteskindschaft das Heil bereitet.

Gleich zu Kap. 1, 7 erklärt er in Anknüpfung an den apostolischen Gruss, die Gnade Gottes sei nicht irgend eine eingebildete, in unseren Herzen ruhende, uns eingegossene (infusa) Eigenschaft der Seele, wie die „scholastici" träumen, sondern sie bestehe in dem Erbarmen Gottes und seinem gnadenreichen Willen, den er als die in ihm wohnende Liebesgesinnung durch seinen die Tiefen Gottes erforschenden Geist uns offenbart. Eine ähnliche Ausführung findet sich zu Kap. 5, 15, wo er die Anschauung von der Gnade als einer uns eingegossenen Kraft der Seele als ein „ridiculum figmentum" bezeichnet, da sie doch nichts anderes sei, als Gottes Wohlwollen gegen uns und sein sich unser erbarmender Wille (dei erga nos benevolentia, ejusque voluntas nostri miserta).

B. Positive Darstellung der Rechtfertigungslehre.

a) Orientierende Vorbemerkungen.

In der Bekämpfung und Zurückweisung der pelagianischen Werkgerechtigkeit finden wir bei den Reformatoren von Anfang an die vollste Einmütigkeit. Die positive Entwickelung der evangelischen Rechtfertigungslehre aber hat sich erst allmählich von Stufe zu Stufe vollzogen. Namentlich in Bezug auf das Verhältnis der objektiven zu der subjektiven Gerechtigkeit, der Rechtfertigung zu der Heiligung sind die Reformatoren erst durch manche Schwankungen hindurch zu klarer Unterscheidung der hier in Betracht kommenden Momente und zur festen Begriffsbestimmung der Rechtfertigung gelangt.

In den Anfangsstadien der Reformation fühlte man sich gedrungen, vor allem das Heilsgut und den Heilsprozess

als ein in sich zusammenhängendes einheitliches Ganzes ins Auge zu fassen, ohne die einzelnen Momente desselben klar auseinander zu halten und in ihrer spezifischen Eigenart darzulegen. Mag diese Behandlung der Heilslehre auch dazu beigetragen haben, die Kraft des neuen reformatorischen Prinzips zu vollster Geltung zu bringen, so hatte sie doch mancherlei Unklarheit in der Fassung der einzelnen Lehren zur Folge, deren trübende Schatten wir selbst auf das Zentrum der evangelischen Heilswahrheit, die Rechtfertigungslehre, fallen sehen. Da aber das allbeherrschende Interesse darauf gerichtet war, alles Heil auf die Gnade zu gründen und als das alleinige Mittel seiner Erlangung den Glauben hinzustellen, so blieben die anfangs vorhandenen Schwankungen in der Lehrfassung ohne die bedenklichen Folgen für die Heilsverkündigung und ihre Wirkung, wie sie sonst leicht hätten eintreten können. Mochte man auch in der begrifflichen Fassung der Lehre die Glaubens- und die Lebensgerechtigkeit, die Rechtfertigung und Heiligung vielfach miteinander zusammenfassen und die einzelnen Momente derselben dadurch konfundieren, es blieb doch das Grundprinzip der Reformation, die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden allein durch den Glauben, uneingeschränkt und unangetastet stehen.

Es blieb die Gnade der alleinige Grund der Glaubensgerechtigkeit und die einige Kraft der Lebensgerechtigkeit. Und der Glaube stand als das alleinige Organ der Rechtfertigung und die einige Wurzel der Heiligung da. Der Trost und die Kraft der reformatorischen Grundlehre war damit gewahrt und jedes Verdienst der eigenen Werke, so wie alles Vertrauen auf die eigene Kraft ausgeschlossen.

Der Fortschritt in der Lehrentwickelung besteht nur darin, dass von den anfangs in dem Rechtfertigungsbegriff miteinander verbundenen Momenten, der forensischen und

effektiven Rechtfertigung, das erstere immer klarer in den Vordergrund trat, immer volleren Nachdruck erhielt und schliesslich allein mit dem solemnen Ausdruck der Rechtfertigung bezeichnet wurde.

Als Knopken seinen Kommentar zum Römerbrief herausgab, befand sich die Entwickelung der Rechtfertigungslehre noch im Fluss. Welches Stadium er in dieser Entwickelung repräsentiert, wird sich uns ergeben, wenn wir einen Blick auf die Stufen werfen, die die Lehrentwickelung bei den deutschen Reformatoren, namentlich bei Luther und Melanchthon, durchlaufen hatte.

b) Bisherige Entwickelung der Rechtfertigungslehre bei Luther und Melanchthon.

Fassen wir zunächst Luther ins Auge,[1]) so bekennt er selbst in der Vorrede zu seinen lateinischen Schriften vom Jahre 1545, dass er bis zum Jahre 1519 nur die Erstlinge der Erkenntnis und des Glaubens seines Herrn Jesu Christi gehabt und ihm namentlich das Wort „justitia dei" viel zu schaffen gemacht, bis er verstehen gelernt, es sei des Apostels Meinung (Röm. 1, 17), dass durch das Evangelium die Gerechtigkeit geoffenbart werde, die vor Gott gilt, in welcher uns Gott aus Gnaden und eitel Barmherzigkeit durch den Glauben rechtfertigt. Dadurch habe er sich wie neugeboren gefühlt und es sei ihm gleich als die Thüre zum Paradiese aufgethan.[2])

Freilich finden wir bereits im Jahre 1515 in der Erklärung von Psalm 50 (51), 15 die forensische Gerechtig-

---

[1]) Vgl. J. Köstlin, Luthers Theologie. 2. Ausgabe 1883 I S. 39 ff., 126 ff. Th. Harnack, Luthers Theologie. 2. Abtl. 1886 S. 407 ff. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. 1887 S. 105 ff.

[2]) Erl. Ausg. Opera latina varii argumenti I S. 22, 23.

keit klar hervorgehoben.[1]) Ähnlich in der Erklärung von Psalm 32,[2]) in dem Briefe an G. Spänlein vom 4. April 1516[3]) und in der Predigt am 14. Sonntag nach Trin. 1516 über Matth. 6, 24 ff.[4])

Daneben aber finden wir aus derselben Zeit Aussprüche Luthers, nach denen die von Gott gewirkte Rechtbeschaffenheit in den Begriff der Gerechtigkeit vor Gott mit eingeschlossen ist. So z. B. in der oben citierten Predigt, in welcher an einer Stelle die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sowohl auf die Imputation als auf die Gerechtmachung zurückgeführt wird.

So lange die von Christo gewirkte subjektive Gerechtigkeit noch eine unvollkommene ist, heisst es in einer Predigt am S. Thomastage vom selben Jahre,[5]) sind die Gläubigen dadurch vor Gott gerecht, dass er die Sünde nicht anrechnet. Die volle justificatio aber tritt erst ein, wenn die subjektive Gerechtigkeit als Werk Christ eine vollkommene ist. Da nun von der Vollendung dieses Heiligungsprozesses die Seligkeit abhängt und nur sehr wenige Gläubige in diesem Leben zu solcher Vollendung der Heiligung gelangen, so setze sich dieser Reinigungsprozess in dem Purgatorium, an dem Luther damals noch festhielt, fort, bis das Absterben des alten Menschen vollendet sei.[6]) Im Zusammenhang mit der Anschauung von der fortschreitenden Rechtfertigung als eines Werkes Christi in uns steht auch, dass Luther damals diese Gerechtigkeit noch als eine „eingegossene" fasst

---

[1]) Walch IX S. 1845.

[2]) Seidemann, Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen 1876 I S. 113.

[3]) de Wette Bd. I S. 17.

[4]) Op. var. arg. I 126.

[5]) Op. var. arg. I S. 156 ff., namentlich S. 161.

[6]) Pred. am 10. Sonnt. n. Trin. 1516 Op. var. arg. I S. 170 u. 171.

und bezeichnet[1]) und damit seine noch bestehende Abhängigkeit von der augustinisch-thomistischen Lehre bekundet.

Wie aber der Heilsprozess von Luther in dieser Periode als ein in sich einheitlich zusammenhängender betont wird, so ist auch das Heil, das der Glaube ergreift, der ganze Christus. Christus ist unsere Gerechtigkeit, Weisheit und Kraft.[2]) In ihm sind wir gerecht, er ist unser Friede.[3]) Indem aber Christus unsere Gerechtigkeit ist, liegt diese Gerechtigkeit nicht in uns, sondern ausser uns in Gottes Barmherzigkeit allein.[4])

Erscheinen danach auch bei Luther die imputierte Gerechtigkeit und die innere Rechtbeschaffenheit damals zusammengeschlossen, so sind doch beide durch Gottes Gnade gewirkt. Sie ruhen in Christo und der innigen Lebensgemeinschaft mit ihm. Der Schwerpunkt liegt auch jetzt schon auf der forensischen Rechtfertigung und der dieselbe in sich schliessenden Sündenvergebung. Diese zu erlangen, dazu bedarf es nur des reuigen Bekenntnisses der Sünde und des nach Gnade verlangenden Glaubens, die subjektive Rechtbeschaffenheit aber ist als Mitgrund für die Erlangung der Sündenvergebung ausgeschlossen.[5])

Eine weitere Darlegung der Rechtfertigungslehre findet sich in den beiden Sermonen v. J. 1518 de triplici und de duplici justitia. In dem ersteren[6]) stellt Luther der dreifachen Sünde, der kriminalen, der originalen und aktualen, die dreifache Gerechtigkeit, die bürgerliche, die durch Christum geschenkte und die aktuale gegenüber. Die zweite ist die

---

[1]) Sermo de circumcisione 1517 Op. var. arg. I 186.
[2]) Op. var. arg. I 230, 252.
[3]) Zu Ps. 84, 5, 11. Walch IX S. 2096.
[4]) Pred. am Tage St. Matthiae 1517 Op. var. arg. I S. 173.
[5]) Dieckhoff a. a. O. S. 107.
[6]) Op. var. arg. II S. 322 ff.

wesentliche und fundamentale, der Fels, auf dem wir stehen, die tota substantia, deren wir uns ewig rühmen. Diese wird durch den Glauben angeeignet, wer sie besitzt, wird nicht verdammt, durch sie wird der Christ ein Herr aller Dinge. In dem anderen Sermon de duplici justitia[1]) sieht Luther von jener ersten bürgerlichen Gerechtigkeit ab und schildert nur die zweite und dritte der oben angeführten Arten der Gerechtigkeit. Es ist im wesentlichen dasselbe, was er hier von ihnen aussagt, nur dass der auch sonst gelegentlich gebrauchte Ausdruck der eingegossenen Gerechtigkeit sich hier in Bezug auf die Glaubensgerechtigkeit wiederholt, dass er auf die Mitteilung derselben in der Taufe hinweist und hervorhebt, dass sie nicht gleich eine vollkommene sei, sondern stufenweise bis zum Tode wachse. In dem Kommentar zum Galaterbrief vom Jahre 1519 bewegt er sich wesentlich in dem bisherigen Gedankenkreise. Darin aber finden wir einen bedeutsamen Fortschritt in der Klärung seiner Anschauung von der Gnade und ihrer Mitteilung, dass er zwischen der Gnade als der Willensbewegung Gottes und der Gabe als der aus ihr hervorgehenden Mitteilung göttlicher Kräfte unterscheidet. Die Gnade als Liebesgesinnung Gottes imputiert uns die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und auf Grund dessen empfangen wir den Geist als Gabe Gottes und als Prinzip des neuen Lebens.[2]) Als partiell wird aber auch hier noch die Glaubensgerechtigkeit bezeichnet. Was an ihr noch unvollkommen ist, wird durch die Gnade Gottes um Christi willen zugedeckt.[3])

In der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ist als für die Lehre von der Rechtfertigung bedeutsam hervorzuheben, dass als Mittel ihrer Darbietung namentlich

[1]) Op. var. arg. II S. 329 ff.

[2]) Erl. Ausg. Comm. ep. ad Gal. III S. 263.

[3]) Ebendas. III S. 229, 234.

das Wort betont wird [1]) und ferner, dass die Seele durch das Wort mit Christo selbst vereinigt wird als eine Braut mit dem Bräutigam. „Aus welcher Ehe folget, dass Christus und die Seele Ein Leib werden und alles miteinander gemein haben, dass was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele, und was die Seele hat, wird eigen Christo. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sind der Seele eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf ihr, die werden Christi eigen." [2]) Wird hier die unvergleichliche Eigenschaft des Glaubens gepriesen, dass er den Reichtum des Worts, ja Christum selbst und seine Gnadenfülle ergreift, so kehrt Luther doch auch die andere Seite des Glaubens hervor, wenn er darauf hinweist, dass er, indem er dem Worte Gottes traut, alle Gebote erfüllt und ohne alle anderen Werke fromm macht. Indem er das erste Gebot erfüllt, ist er allein die Gerechtigkeit und aller Gebote Erfüllung. [3])

Werfen wir schliesslich noch einen Blick auf Luthers Vorrede, auf die Epistel an die Römer vom Jahre 1522, so wird hier der Unterschied von Gnade und Gabe, auf den Luther schon im kleinen Kommentar zum Galaterbrief hinwies, noch klarer und entschiedener wie dort hervorgehoben [4]) und besonders betont, dass obwohl die Gaben und der Geist in uns täglich zunehmen und noch nicht vollkommen sind, die Gnade „so viel thut, dass wir ganz und für voll gerecht" vor Gott gerechnet werden. Denn sie teilet und stücket sich nicht, wie die Gaben thun, sondern nimmt uns ganz und gar auf um Christus unserers Fürsprechers und Mittlers willen." Zugleich aber wird auch hier mit dem Gedanken Ernst gemacht, dass wo Vergebung der Sünden, da auch

[1]) Erl. Ausg. 27 S. 181.
[2]) S. 182, 183.
[3]) S. 184.
[4]) Erl. Ausg. 63 S. 123, 124.

Leben und Seligkeit ist. Auf dieses ethische Moment im Glaubensbegriff weisen z. B. die Worte: „Durch den Glauben gewinnt der Mensch Lust zu Gottes Geboten, damit gibt er Gott seine Ehre und bezahlet ihm, was er schuldig ist, aber den Menschen dient er willigliche, womit er kann, und bezahlet damit auch jedermann“.[1])

Wie Luther die bis dahin noch vielfach miteinander zusammengefasste Rechtfertigung und Heiligung später immer klarer von einander unterschieden, wie er namentlich im grossen Kommentar zum Galaterbrief von 1535 sich ausdrücklich dagegen verwahrt, die fides justificans sei eine caritate formata,[2]) und nachdrücklich den Unterschied zwischen der durch den Glauben angeeigneten Rechtfertigung und der durch den Geist gewirkten Heiligung betont,[3]) das hier durch weitere Zeugnisse zu erhärten, ist nicht unsere Aufgabe. Wir hatten die Lehrentwickelung Luthers nur bis zu der Zeit zu verfolgen, in welche die Abfassung des Knopkenschen Kommentars fällt, um das Verhältnis desselben zu Luthers Lehrfassung zu bestimmen.

Wenden wir uns nun Melanchthon[4]) zu, so vollzieht sich bei ihm eine ähnliche Entwickelung, wie bei Luther, nur dass anfangs der forensische Begriff der Gerechtigkeit noch mehr zurücktritt, um dann erst neben, dann über den ethischen gestellt zu werden. Bei der systematischen Form des Theologisierens, wie sie Melanchthon eigen ist, können wir diesen Fortschritt Stufe für Stufe verfolgen. In der ersten Vorarbeit zu den Loci, der theologica institutio vom Jahr 1519,[5]) wird die Gerechtigkeit in

---

[1]) S. 126.

[2]) Comm. ep. ad Gal. I S. 135.

[3]) S. 324.

[4]) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwickelung. 1879 S. 5—11.

[5]) D. Th. Kolde, Die Loci communes Ph. Melanchthons in ihrer

Punkt 4 zuerst rein im ethischen Sinn als perfecta virtus definiert [1]) und das Rechtfertigen als das innovare affectus nostros erklärt. Dem entsprechend ist die Gnade gleich dem Geist, durch den wir erleuchtet, gereinigt und zum Guten getrieben werden, und werden als Bestandteile der Gnade Glaube, Liebe und Hoffnung bezeichnet (Punkt 8). [2]) Indem wir an Christum als den Begründer unserer Gerechtigkeit glauben, wirkt er die novos affectus in uns (Punkt 9). Zu diesem einen Moment der Rechtfertigung kommt nun (Punkt 11) noch ein zweites hinzu. Zuerst dient sie dazu, den erneuernden Geist zu erlangen, dann aber auch, dem Gewissen Frieden zu geben und die früheren Sünden zu tilgen. Diese Stellung des Gewissens können wir durch keine Werke gewinnen, sondern einzig und allein durch den Glauben an Christum, der selbst unsere Sünden getragen. [3])

Einen weiteren Fortschritt repräsentiert das erste Konzept der Loci von 1520, die sog. Lucubratiuncula. Denn während in der theol. Institutio die Rechtfertigung zunächst mit der Wiedergeburt identifiziert wird und erst in zweiter Linie die Sündenvergebung hinzutritt, wird in den Lucubratiuncula diese letztere in den Vordergrund gestellt und als das Hauptstück im Christentum betont. Allein durch Christum als Opfer und Priester zumal ist Gott versöhnt. [4]) Wenn der Mensch an Christum glaubt, so wird er angenommen und gerechtfertigt vor Gott. [5]) Sündenvergebung und Erneuerung treten demnach hier in das umgekehrte Verhältnis, wie das in der ersten Schrift gekennzeichnete. Das Evangelium ist die Verkündigung, dass die Sünden vergeben werden und

---

Urgestalt nach Plitt in 2. Aufl. von neuem herausgegeben und erläutert. 1890 S. 42, 44 Anm.

[1]) Corp. Ref. edid. Bindseil 1854 XXI S. 50, 51.

[2]) S. 53, 54. [3]) S. 55. [4]) S. 30. [5]) S. 37.

sodann der Geist uns gegeben wird, der uns zum Guten leitet und befähigt. Ebenso wird hier der Begriff der Gnade zurechtgestellt. Mit ausdrücklicher Abweisung der thomistischen Auffassung der Gnade als quanda in anima qualitas wird sie als die Gunst und Güte Gottes definiert, als die Huld, mit der Gott den Menschen umfasst.[1])

Diese Gedanken werden nun in den Loci von 1521 noch eingehender entwickelt. Wie Luther in seinem Kommentar zum Galaterbrief und in der Vorrede zum Römerbrief, so unterscheidet auch Melanchthon zwischen Gnade und Gabe und charakterisiert beide in demselben Sinne wie Luther.[2]) Durch die Gnade Gottes erlangt der Glaube die Vergebung der Sünden und aus dem Glauben wird dann als Frucht desselben die Gegenliebe zu Gott geboren.[3])

Trotz dieser echt evangelischen Gedanken ist der Begriff der justificatio doch noch ein schwankender. Er erscheint immer noch mit dem der regeneratio und sanctificatio vermengt, sodass es (S. 178) heisst: Coepta est justificatio, non consummata. Die Rechtfertigung erscheint nicht als ein Stand, in den uns Gott versetzt und in dem er uns trotz unserer Sünden und Gebrechen als gerecht ansieht und beurteilt, sondern als Prozess, der allmählich fortschreitet und in dem die Rechtfertigung als gleichfalls von Stufe zu Stufe wachsend angesehen wird.

Einen weiteren Schritt zur Erfassung der Rechtfertigung im paulinischen Sinne als actus forensis thut Melanchthon in seinen Annotationes ad epistolam Pauli ad Romanos v. J. 1522. Zu Kap. 1, 17 wird klar hervorgehoben, die justificatio bestehe in der Zusprechung der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sie sei ein Gnadenurteil Gottes, kraft

[1]) S. 36.

[2]) Corp. Ref. XXI S. 158.

[3]) S. 181.

dessen der Sünder in den Stand des Friedens und der Gerechtigkeit vor Gott eintritt. Gerecht ist, wer die Verheissung ergreift und ohne Ansehung der Werke glaubt. Denn Gott rechnet die Gerechtigkeit an und macht selig, als der durch Christum die Sündenvergebung verheissen hat und darreicht.[1])

Dass trotzdem in der Definition des Rechtfertigungsbegriffs noch längere Zeit eine gewisse Unklarheit bestand, zeigen deutlich die bekannten Stellen der Apologie, in denen teils das ethische und forensische Moment neben einander geltend gemacht werden, teils sogar das letztere hinter dem ersteren zurücktritt. Justificari significat ex injustis justos effici seu regenerari, significat et justos pronuntiari seu reputari, heisst es Punkt 72.[2]) An anderen Stellen, in Punkt 78 und 117 ist sogar die erste Definition als die alleinige stehen geblieben. Mag dieses Schwanken auch zum Teil darauf zurückzuführen sein, dass man sich damals noch in der theologischen Terminologie von dem bisherigen kirchlichen Sprachgebrauch abhängig fühlte, so weist doch der unpräzise Ausdruck auf eine noch bestehende Unklarheit des Begriffs hin. Erst als die Konsequenzen dieser Unklarheit in dem Osiandrismus eine greifbare Gestalt angenommen und

---

[1]) Melanchthon, Annotationes. Norembergae 1522 Bogen B, 1.

[2]) Apol. Müllersche Ausg. S. 100, 108. Wie nach Herrlinger, so bezeichnet auch nach Loofs „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre in der Apologie“ Theol. Studien u. Kritiken 1884 S. 633—635 die Apologie ein Übergangsstadium in Melanchthons Entwickelung. In den Loci von 1535 ist von einer Zusammenfassung der justificatio mit der regeneratio keine Spur mehr zu finden, sondern hier wie auch schon in den Vorlesungen von 1533 bezeichnet justificare ein verbum forense und wird das pronuntiari justum als eigentlich technische Umschreibung für justificare gebraucht. Über das Schwanken des Sprachgebrauchs in der Apologie vgl. auch Eichhorn „Die Rechtfertigungslehre der Apologie.“ Theol. Stud. u. Krit. 1887 S. 481.

mit der Überwindung desselben die Lehrentwickelung zu voller und klarer Ausgestaltung der Rechtfertigungslehre gelangt war, gelang es auch, derselben eine feste und präzise Formulierung zu geben.

c) Die Rechtfertigungslehre im Knopkenschen Kommentar.

Die Lehrentwickelung Luthers und Melanchthons haben wir auf Grund einer grösseren Anzahl ihrer Schriften verfolgt. In Bezug auf die Anschauungen Knopkens sind wir auf eine einzige Quelle gewiesen, seinen Kommentar zum Römerbrief. Die Thesen, über die er im Juni 1522 in Riga disputierte, kommen neben dem Kommentar nicht als weitere Quelle in Betracht. Denn auf Grund seiner über den Römerbrief gehaltenen Vorlesungen aufgestellt, bieten sie im wesentlichen nur einen Auszug aus denselben und stimmen zum Teil wörtlich mit den Ausführungen überein, denen wir im Kommentar begegnen.[1]) Und ausser diesen beiden Dokumenten sind uns ja leider keine weiteren Zeugnisse seiner Lehrthätigkeit und Lehrweise aufbehalten.

Da Knopken als Sohn der deutschen Reformation mit den Vätern derselben in innigster Beziehung gestanden, durch ihre Schriften für das Evangelium gewonnen war, aus ihnen hauptsächlich seine geistige Nahrung geschöpft, in ihnen einen zuverlässigen Wegweiser für sein Studium der Schrift und einen festen Halt bei der Entwickelung seiner Glaubenserkenntnis gefunden, so werden wir von vornherein erwarten dürfen, in allen wesentlichen Stücken einer Überein-

---

[1]) Das ergibt sich uns, wenn wir z. B. die 2. These mit der Erklärung von Kap. 1, 22, die 3. These mit 7, 24, die 4. mit der Inhaltsangabe des Briefes in der Einleitung, die 7. mit der Auslegung von 4, 23 vergleichen.

stimmung zwischen seinen Anschauungen und denen der Wittenberger Reformatoren zu begegnen.

Wie weit sich diese Annahme bestätigt, wird sich uns ergeben, wenn wir uns nun die Gestalt, in welcher seine Erkenntnis der evangelischen Heilswahrheiten in dem Kommentar zum Ausdruck gekommen, im einzelnen vergegenwärtigen.

Fassen wir zunächst seine Rechtfertigungslehre ins Auge, so liegt auch bei seiner Darlegung derselben immer das Hauptgewicht auf der die Sündenvergebung und die Aufnahme in den Gnadenstand in sich schliessenden Darbietung des uns von Christo erworbenen Heils. Mag neben diesem objektiven Momente auch die andere in jener Zeit vielfach zugleich geltend gemachte subjektive Seite des Rechtfertigungsbegriffs mit in Betracht gezogen werden, immer treten doch bei ihm diejenigen Seiten der Rechtfertigungslehre in den Vordergrund, in denen sich der volle Trost des Evangeliums dem Sünder erschliesst und der einige Grund des Heils sich ihm für Glauben und Leben darbietet.

So tritt uns gleich am Anfang des Kommentars der spezifisch paulinische Begriff der Rechtfertigung in einer Ausführung zu Kap. 1, 17 entgegen. Die Gabe der uns von Gott geschenkten Gerechtigkeit wird hier nach ihrer negativen und positiven Seite als Vergebung der Sünden und als die vor Gott geltende Gerechtigkeit charakterisiert, die Rechtfertigung als Zusprechung dieser Gabe, der Glaube als Organ ihrer Aneignung bezeichnet und damit jedes Vertrauen auf die eigene Gerechtigkeit und jedes Verdienst der eigenen Werke zurückgewiesen.[1])

[1]) Deus, heisst es hier, dum gratis justificat impium id est per solam fidem, sine omnibus operibus peccata donat et justitiam confert, ut non nitamur justitiae nostrae, quae est tanquam pannus mulieris menstruo pollutae, sed illi, quam deus per Christum praestat.

Der Inhalt dieses Heilsgutes ist im Grunde Christus selbst, der gekreuzigte und auferstandene Heiland, und sein ganzes Erlösungswerk, das er lebend, leidend und sterbend für uns vollbracht. Dieses Heilsgut wird uns von Gott in der Rechtfertigung zugesprochen und von dem Glauben angeeignet, der in Christo nicht nur ein uns gegebenes Vorbild heiligen Wandels, sondern eine Gottesgabe und ein Gnadengeschenk erblickt, in dem er ihn und was er durch sein Thun und Leiden für uns vollbracht, zum Eigentum gewinnt.[1])

Mit besonderem Nachdruck wird noch hervorgehoben, Christus selbst sei unsere Gerechtigkeit. Denn was er für uns gethan, werde also von Gott angesehen, als hätten wir es selbst gethan.[2])

Der Gedanke, dass es sich dabei nicht um irgend eine aus uns selbst hervorgegangene oder auch nur in uns gewirkte Gerechtigkeit handle, sondern um eine Gerechtigkeit, die uns von Gott bereitet und zugeeignet ist, kommt am klarsten und energischsten zum Ausdruck, wenn Knopken im Anschluss an Kap. 5, 14 hervorhebt, dass ebenso wie wir durch eine fremde Sünde verdammt sind, wir auch durch eine fremde Gerechtigkeit gerettet werden. Dabei dient auch der unmittelbar vorhergehende Hinweis auf Christum als den zweiten Adam nicht etwa dazu, die durch ihn uns bereitete Gerechtigkeit als etwas uns durch die

---

[1]) Zu Kap. 4, 23 heisst es: „Haec prima Christianis cura esto, ut ex verbo evangelico Christum sibi non tantum imitandum sumant, sed primum pro munere ac coelesti donario, tum ipsum tum quicquid ab eo gestum est ac passum acceptent. Nam si ipse nobis donatus est, omnia nobis donata esse, per fidem consequitur."

[2]) Zu 8, 32 führt er diesen Gedanken aus. Der Glaube solle dessen gewiss sein: tuo bono id factum perinde, ac si tu id fecisses. Neque enim aliter cognosces, quid sit Christum est justitiam nostram.

neue Geburt Eingepflanztes und in uns Gewirktes darzustellen, sondern sie als ein auf uns gekommenes Erbe zu fassen.

Ebenso wird hervorgehoben, dass die uns in Christo bereitete Gerechtigkeit eine in sich vollkommene und abgeschlossene sei, die durch die in uns gewirkte Frucht derselben, die Liebe und ihre Bethätigung in guten Werken, nicht gemehrt werden kann. Sie erweist sich nur Christo zu Ehren also in der Liebe dem Nächsten gegenüber, wie sich Christus durch den Glauben uns erwiesen. (So zu 9, 30.)

Ist in den bisher angeführten Stellen die Gerechtigkeit als die uns aus Gnaden zugesprochene Gerechtigkeit Christi und die Rechtfertigung im spezifisch paulinischen Sinne als actus forensis gefasst, so begegnet uns zu Kap. 4, 3. 4 eine Ausführung, in der diese Auffassung eine Modifikation erleidet. Denn hier wird die uns von Gott zugerechnete Gerechtigkeit unter den Gesichtspunkt einer als vollkommen darzustellenden Rechtbeschaffenheit gestellt und der Gnadenakt der Rechtfertigung als darin bestehend gefasst, dass die noch nicht vollendete Gerechtigkeit von Gott als schon vollendet angesehen und als solche uns zugesprochen wird. Im Zusammenhang damit fällt bei der Kindschaft, auf die weiter als Gabe Gottes hingewiesen wird, zunächst der Nachdruck nicht auf den Kindes- und Gnadenstand, in den wir aufgenommen sind, sondern auf den Kindessinn, den Gott in uns wirkt. Als Grundlage für diese seine Auffassung dient Knopken die von ihm adoptierte Definition des Erasmus von imputare: Zugerechnet werde das, was in der That noch nicht vollendet sei, aber durch die Güte des Zurechnenden als vollendet angesehen werde.[1])

[1]) Vgl. Erasmus: Paraphrases in novum testamentum curavit Augustin Berolini MDCCLXXX Volumen III S. 256 zu Röm. 4, 4 „Imputari sive acceptum ferri proprie dicitur, quod re persolutum non est,

Ist an dieser Stelle die Gerechtigkeit nach ihrer ethischen Seite, die Rechtfertigung aber doch im Sinne der Zurechnung gefasst, in der Gott das noch nicht Vollendete schon als vollendet ansieht und als solches dem Glauben zuspricht, so geht Knopken in seiner Erklärung von Röm. 2, 13 noch einen Schritt weiter, indem er auch die Rechtfertigung als diejenige Thätigkeit Gottes auffasst, welche die Rechtbeschaffenheit in uns wirkt, indem er uns innerlich umwandelt und uns die Kraft verleiht, das Gesetz von Herzen zu erfüllen.[1]) Wird in den letzten Worten der hier citierten Stelle doch im Unterschiede von dem unmittelbar Vorausgehenden die durch den Glauben erlangte Gerechtigkeit wiederum als die durch Christum vollbrachte und uns zugerechnete Gesetzeserfüllung bezeichnet, so erscheint zu Kap. 3, 27 die Glaubensgerechtigkeit rein und ausschliesslich in subjektivem Sinne gefasst. Die Gerechtigkeit des Glaubens, sagt Knopken hier, ist der freie Trieb und Drang zu dem Guten, das uns vom Gesetz geboten wird, oder jene Regungen des Geistes, die Gott in uns schafft. Dem entsprechend wird denn auch von Knopken nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Rechtfertigung als noch nicht vollkommen und vollendet angesehen, so lange in uns noch das Fleisch dem Geiste widerstrebt.[2])

---

sed tamen ex imputantis benignitate pro soluto habetur.“ Wörtlich dieselbe Definition gibt Kn. zu der Stelle ohne sich ausdrücklich auf Erasmus zu berufen.

[1]) Credens ex toto corde in Christum justus est ex fide, heisst es hier. Quia corde creditur ad justitiam et justus ex fide vivet. Credens enim spiritum justificantem consequitur, qui affectus nostros immutat, ut legem praestemus non per operum hypocrisin, sed affectibus adeoque et corde, quia lex spiritualis est. Proinde nemo legem implet, nisi in Christum credens; qui est perfectio legis ad justitiam omni credenti.

[2]) Proinde licet necdum simus toti a peccato justificati, sed sentiamus adhuc luctantem in nobis cum spiritu carnem. Intus tamen

Ebenso wie hier die Rechtfertigung und Heiligung miteinander identifiziert erscheinen und das Werden und Wachsen der letzteren auch auf die erstere ausgedehnt wird, wird auch zu Kap. 6, 3 und 8 bemerkt, noch seien wir nicht von unseren Sünden gerechtfertigt und weiter, nur in Hoffnung seien wir erlöst, noch nicht in der That, und diese gehoffte Gerechtigkeit erwarten wir im Glauben. Daher wird die Rechtfertigung zu Kap. 7, 16 als eine nur teilweise erlangte bezeichnet und zu V. 25 gesagt, so lange wir in diesem Leben stehen, sind wir nicht völlig gerechtfertigt. In der Taufe habe die Rechtfertigung wohl begonnen, aber erst im Tode werde sie vollendet. Ebenso heisst es zu Kap. 8, 23 und 12, 1: Unsere hier begonnene Rechtfertigung werde erst als vollständige dastehen, wenn wir ganz und gar zu einer neuen Kreatur geworden sein werden.[1])

Trotz dieser noch unvollkommenen Rechtfertigung könnten wir uns aber doch der Gnade Gottes getrösten, denn was uns an derselben noch fehlt, werde durch die Gnade Gottes zugedeckt und die uns noch anhaftende Sünde um Christi willen vergeben.[2])

Vergleichen wir die im Vorstehenden in ihren Hauptmomenten dargelegte Rechtfertigungslehre Knopkens mit den aus Luthers und Melanchthons Schriften angezogenen Stellen, so ergibt sich uns die wesentliche Übereinstimmung

---

per fidem Christo juncti sumus; qui promisit nobis et justificationem et salutem, zu Kap. 1, 7.

[1]) Als einen partim justificatum hominem bezeichnet er auch den Apostel zu 1, 16, non toti justificamur (v. 25), coepta est justificatio, non consummata (8, 23), non perfecta est justificatio (12, 1).

[2]) Deinde si quid delinquitur, propter fidem non imputatur (7, 25) und: Idcirco liberati sunt a jure peccati et mortis, quorum etsi adhuc reliquias sentiant in carne, tamen ob fidem non imputantur (8, 2).

ihrer Lehrfassungen auf den ersten Blick. Neben den Sätzen, in welchen die Rechtfertigung im forensischen Sinn klar und nachdrücklich hervorgehoben wird, begegnen wir Stellen, in denen sie in ihrer ethischen Bedeutung gefasst erscheint. Die Gnadenthat Gottes besteht hier teils in der Zurechnung der noch unvollkommenen Gerechtigkeit als vollkommene, teils in der Erzeugung der subjektiven Rechtbeschaffenheit durch seinen erneuernden Geist, teils in der Nichtzurechnung und Vergebung der uns noch anhaftenden Sünde. Die Rechtfertigung selbst aber erscheint in diesem Sinne gefasst als die hier noch unvollendete, die erst bei dem Abschluss des Heiligungsprozesses zu ihrer vollen Verwirklichung gelangt.

Alle diese Sätze, in denen die Rechtfertigung und Heiligung mehr oder weniger miteinander konfundiert sind, fanden wir auch in den bis in die ersten zwanziger Jahre reichenden Schriften der Wittenberger Reformatoren. Die bei Luther bis zum Jahre 1518 noch hier und da auftretende Anschauung der eingegossenen Gerechtigkeit ist allerdings bei Knopken bereits überwunden. Wo sie erwähnt wird, da geschieht es nur, um sie in entschiedener Polemik ausdrücklich zurückzuweisen. So werden wir zusammenfassend sagen können, dass Knopkens Fassung der Rechtfertigungslehre demjenigen Stadium der Lehrentwickelung entspricht, welche uns in Luthers und Melanchthons Schriften von 1519 bis 1522 repräsentiert erscheint.

C. Das in der Rechtfertigung ergriffene Heil.

Als das Heilsgut, welches wir im rechtfertigenden Glauben ergreifen, wird von Knopken vor allem Christus selbst mit allem, was er ist und was er gethan hat, bezeichnet. Er in seiner Person und in seinem Werk ist der

Inbegriff der Gottesgabe, die uns geschenkt wird, das Heilsgut, das wir empfangen. Er selbst ist daher auch die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Die Gerechtigkeit Gottes, d. h. die, welche er verleiht und durch die er rechtfertigt, heisst es zu Kap. 3, 21, ist Christus, um dessentwillen Gott die da glauben ohne irgend welches Zuthun von Werken oder Verdienst aus Gottlosen zu Gerechten macht.

Über die Person Christi finden wir die eingehendste Erörterung gleich am Anfang des Kommentars zu Kap. 1, 4, wo die Zweinaturenlehre entwickelt und in innigen Zusammenhang mit dem Versöhnungswerke gesetzt wird. Der Apostel lehre hier Christi zwiefache Natur in der einen Hypostase und darin die Summe des ganzen Evangeliums. Dass Christus wahrer Gott sei, der erretten und selig machen könne, und ebenso wahrer Mensch, der vom Himmel zu uns sterblichen Menschen herabgestiegen und hier ein heiliges Menschenleben gelebt, das beschreibe der Apostel hier in gewaltigen Worten. Sein Fleisch und die Schwachheit desselben erweise ihn als Menschen aus dem Samen Davids, der als solcher sterben, für unsere Sünden genug thun und die Welt mit Gott versöhnen konnte. Die Kraft aber seiner Wunder, der Geist, der alles heiligt, den er als Gott und Gottes Sohn den Aposteln und allen Gläubigen verleiht, besonders aber, dass er in eigener Kraft als Erstling von den Toten auferstanden, und solches nicht nur ihm, sondern der ganzen Menschheit zu gut gethan: — das alles beweise, dass er Gott sei, der Sünden zu tilgen, zu rechtfertigen, den Geist mitzuteilen, die Seligkeit und alles, was zu ihr gehört, darzubieten vermag, so dass wir ausser ihm nichts bedürfen und begehren.

Indem wir Christum im Glauben ergreifen, wird er unsere Gerechtigkeit und wird sein Verdienst uns zugerechnet. Dieser Gedanke ist namentlich in den oben von uns be-

rücksichtigten Stellen — zu Kap. 4, 23 und 8, 32 — ausgeführt und hervorgehoben, dass alles, was er gethan, für uns geschehen ist also, als hätten wir es selbst gethan. Vor allem gehört dahin sein stellvertretendes Leiden. Das wird besonders zu Kap. 4, 25 in Anknüpfung an Jesaias 53 ausgeführt. Mit Bezugnahme auf das prophetische Zeugnis, nach welchem Gott unser aller Sünde auf ihn geworfen, ihn um unserer Missethat willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen, heisst es hier „Durch sein Leiden und Sterben hat er unsere Sünden von uns genommen, sie abgethan und vernichtet (jugulavit), so dass sie uns nicht mehr verdammen können. Die Frucht des versöhnenden Leidens und Sterbens Christi empfangen wir in der Vergebung der Sünden aus der Kraft des Blutes Christi. „Denn", so hebt Knopken zu Kap. 5, 9 hervor, „allenthalben schreibt der Apostel dem Blute Christi die Kraft der Sündenvergebung zu."

Die positive Seite aber, die Gabe der Gerechtigkeit, wird vorzugsweise zu der Auferstehung in Beziehung gesetzt, wie es zu 4, 25 heisst „Als der Auferstandene hat er uns gerechtfertigt durch den Glauben an ihn, so dass wir zu unserer Gerechtigkeit ausser dem Glauben nichts bedürfen". Derselbe Gedanke wird zu Kap. 5, 10 ausgeführt. Wenn der Tod des Sohnes Gottes, heisst es da, welcher ist das Opfer für unsere Sünden, uns so grossen Segen gebracht, indem wir durch ihn von den Sünden und vom Tode erlöst sind, wie sollte uns sein Leben nicht Heil bringen, da er nun nimmermehr sterben wird und als Lebendiger uns allezeit nahe ist.

Obgleich Knopken diese beiden Seiten klar auseinander hält, so werden doch Tod und Auferstehung in dem Versöhnungswerke Christi und Sündenvergebung und Rechtfertigungsstand in der Aneignung desselben nicht

von einander getrennt. Sie werden vielmehr in ihrer organischen Einheit zusammengefasst, wenn z. B. zu Kap. 2, 23 Christi Geburt, Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung in ihrem Zusammenschluss als das für uns vollbrachte Erlösungswerk bezeichnet und das ganze uns daraus erwachsene Heil dem Glauben zugesprochen wird.

Bei dem Nachdruck, den Knopken auf die Rechtfertigung legt, hat er die Versöhnungslehre als Voraussetzung der ersteren nur gelegentlich berührt und nicht selbständig behandelt. Daher ist es auch zu erklären, dass er auf das ἱλαστήριον Röm. 3, 25 nicht näher eingeht, ja den ganzen Vers in seinem Kommentar unberücksichtigt gelassen hat.

Dass er sich in dem, was er über die Person und das Werk Christi sagt, ganz in den Bahnen der altkirchlichen dogmengeschichtlich fixierten Lehre bewegt, braucht nicht erst im einzelnen erwiesen zu werden. Seine Übereinstimmung mit Luther ergibt sich aus dem Vergleich seiner Sätze mit den betreffenden Aussprüchen des Wittenberger Reformators aus der damaligen Zeit. Dass Christus der Mittelpunkt aller Gaben, hebt Luther z. B. zu Ps. 51, 11 (Walch 9, 1843), seine Fleischwerdung zum Zweck unserer Erlösung zu Ps. 119, 173 (Walch 9, 2408), seine beiden Stände zu Ps. 40, 17 (Walch 9, 1713), sein Versöhnungsleiden zu Ps. 6, 2 (Walch 9, 1523), die Kraft seiner Auferstehung zu Ps. 88, 13 und 89, 48 (Walch 2113 und 2134) hervor.[1])

D. Der das Heil sich aneignende Glaube.

Wie das uns in Christo bereitete Heil, so ist auch der sich dasselbe aneignende Glaube in den wichtigsten auf ihn bezüglichen Aussprüchen bereits in dem Abschnitt, in

[1]) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 150 ff. Köstlin II S. 381 ff. Th. Harnack II S. 253 ff.

dem wir die Rechtfertigungslehre Knopkens behandelten, zur Sprache gekommen, und wir können, sofern es sich um den Glauben als das die Gerechtigkeit Gottes sich aneignende Organ handelt, auf die dort schon angeführten Stellen zurückweisen. Um aber die einzelnen bei diesem wichtigen Begriff in Betracht kommenden Momente zu berücksichtigen, heben wir zur Ergänzung des Angeführten noch Folgendes hervor.

Das Verhältnis, in welches uns der Glaube zur Person Christi stellt, wird gleich am Anfang zu Kap. 1, 1 als lebendige persönliche Vereinigung bezeichnet. Das Evangelium fordert nichts denn den Glauben an Christum. Wenn du dich ganz in ihn versenkst, bist du gerecht. Ebenso betont er zu 1, 7 die innige Gemeinschaft mit Christo, mit dem wir innerlich verbunden sind, wie er unmittelbar vorher die lebendige Gemeinschaft mit der Gemeinde, seinem Leibe, hervorgehoben hatte. Ähnlich zu 5, 1. Sind wir Christi und ist er unser, so vergibt uns Gott alle unsere Sünden und sind wir Gott wohlgefällig. Ist Christus uns von Gott gemacht zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung (3, 21), so wird er dem, der ihn in Glauben ergreift, dazu, so dass der Glaube unsere Gerechtigkeit ist.

Mit dieser rezeptiven Seite des Glaubens verbindet sich die Kraft des Glaubens. Denn indem er in schlichtem Gehorsam und mit freudigem Mut die Verheissungen Gottes und die in ihnen uns zugesprochenen Gnadengaben ergreift, erweist er sich als der rechte Gehorsam gegen Gott.[1])

[1]) Zu 1, 5 „ut obediatur fidei“ i. e., ut grato animo beneficium complectamur, quod per Christum coelestis pater nobis contulit, nec id curiosis miraculis, ut Judaei, qui signa petunt, nec humanis rationibus, ut Graeci, qui sapientiam quaerunt, sed simplici obedientia et grata mente complectamur promissiones dei per fidem in Christum.

Als solcher Gott erwiesener Gehorsam macht denn auch der Glaube Gott angenehm. Denn das sollen wir wissen, heisst es zu 4, 23, dass uns nichts Gott lieber machen kann, als den Verheissungen glauben, die uns in Christo gegeben sind. Wie es heisst: „das ist der Wille Gottes, dass ihr glaubet an den, den er gesandt hat".

Wird der Glaube schon hier, wo er doch wesentlich als das Organ in Betracht kommt, mit dem wir die objektive Gerechtigkeit ergreifen, — nach seiten seines vertrauensvoll gehorsamen und darum Gott wohlgefälligen Verhaltens angesehen, so tritt dieser Gesichtspunkt in noch höherem Masse in den Vordergrund, wo es sich um die Gerechtigkeit als die subjektive Rechtbeschaffenheit handelt und der Glaube als diejenige gottgewirkte Gesinnung dasteht, aus der diese Lebensgerechtigkeit hervorgeht. Wer solchen Glauben hat (2, 13), der empfängt den rechtfertigenden Geist, der unsere Sinne umwandelt, so dass wir das Gesetz erfüllen nicht in Heuchelwerken, sondern aus innerstem Antrieb und von ganzem Herzen. Diese Gerechtigkeit charakterisiert Knopken (3, 27 u. 31) als den freien Trieb zum Guten und zu allem dem, was Gott von uns fordert, oder als jenen neuen Trieb, den Gott in uns schafft.

Dem entsprechend unterscheidet er denn auch zwischen lebendigem und totem Glauben, wenn er (5, 1) sagt „dann ist der Glaube in dir lebendig, wenn du dem Nächsten ebenso in der Liebe dienst, wie Christus dir gedient hat, und nicht nur ein totes Wissen hast, wie auch die Dämonen glauben und zittern. Wahr ist der Glaube nur, der sich in der Liebe in Werke ergiesst und in ihnen seine Kraft offenbar macht."

Dieser Glaube nun, der sich die Gerechtigkeit Gottes aneignet, der uns mit Christo vereinigt, der gerecht macht und selbst die Gerechtigkeit ist, der sich als Gehorsam gegen

Gottes Wort und Vertrauen auf Gott erweist, den Geist der Erneuerung empfängt und Gott angenehm macht, ist allezeit untrennbar verbunden mit der Busse. Denn nur dann kann er nach Gnade verlangen, sie suchen, finden und ergreifen, wenn wir uns zuvor als Sünder erkannt, erfahren und gerichtet und auf alle eigene Gerechtigkeit und Verdienst verzichtet haben. Dieser Gedanke begleitet überall die Behandlung des Glaubens und bildet zu diesem die notwendige Voraussetzung und Ergänzung.

Dass wir es hier mit dem spezifisch evangelischen Begriff des Glaubens zu thun haben, der wesentlich mit der von Luther entwickelten Anschauung übereinstimmt, bedarf keines eingehenden Nachweises. Diejenige Seite des Glaubens, die Luther anfangs besonders betonte, dass er das betende Verlangen nach Gott sei,[1]) tritt hier in der Erklärung des Römerbriefs allerdings mehr zurück. Um so stärker aber wird die rezeptive Seite des Glaubens hervorgehoben, wie Luther sie z. B. zu Ps. 116, 1[2]) und namentlich in der Vorrede zum Römerbrief[3]) darlegt, ferner wird die durch den Glauben sich vollziehende Vereinigung mit dem ganzen Christus betont, wie sie von Luther besonders in seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen ausgeführt wird. In allem aber erscheint der Glaube wesentlich als die fiducia, das zuversichtliche Vertrauen auf Gottes Gnade und Verheissung, wie Luther ihn in diesem Sinne in der kurzen Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers vom Jahre 1520 zuerst mit voller Klarheit gelehrt und seitdem diese Anschauung stetig festgehalten hat[4]) im Gegensatz zu dem äusseren Wissen,

[1]) Vgl. Dieckhoff S. 94 ff. Köstlin I S. 205.
[2]) Seidemann, Vorles. II 274.
[3]) E. A. 63 S. 129.
[4]) E. A. 22, 15.

dem blossen assensus und den sonstigen Formen eines toten Glaubens.

E. Die Heiligung.

Bei dem innigen Zusammenhang, in welchem bei Knopken die Rechtfertigung und Heiligung zu einander stehen, müssen wir nun, nachdem wir die konstituierenden Momente der ersteren behandelt, eine kurze Darlegung der letzteren folgen lassen.

Bei seinem durchgehenden Gegensatz gegen den Pelagianismus mit seiner Werkgerechtigkeit und äusseren Gesetzlichkeit erhebt er gleich am Anfang zu Kap. 2, 7 Protest gegen jede äusserliche Beurtheilung der guten Werke und betont den innerlichen und geistlichen Charakter der sich in ihnen kundgebenden Heiligung. Während die operarii die Werke nach ihrer äusseren Gestalt bemessen, beurteilt die Schrift sie nach der Gesinnung desjenigen, der sie thut. Auf diese kommt alles an. Niemand kann gute Werke thun, als der selbst gut ist, nach dem Spruch: Nur der gute Baum trägt gute Frucht. So machen denn nicht die Werke jemand gut, sondern der Gute thut auch gute Werke.

Die innere Erneuerung aber geschieht durch den Geist, den Gott den Gläubigen verleiht. Derselbe gibt ein neues Herz und eine neue Gesinnung und bringt so die Heiligung des Lebens hervor.

Dieser Prozess wird von Knopken als eine innere Umwandlung angesehen, in der die natürlichen Gaben, Triebe und Kräfte durch den heiligen Geist in geistliche Antriebe und Willensbewegungen umgestaltet werden. Immer wieder wird dieser Gedanke ausgesprochen und nachdrücklich hervorgehoben. So Kap. 2, 13; 3, 31; 8, 2. Das Umwandeln und Umgestalten aber, das durch den heiligen Geist geschieht, bezieht sich auf alle Seiten unseres inneren Wesens, auf

unsere Erkenntnis, unser Urteil, unseren Willen und unser Begehren (Kap. 4, 6), so dass wir ganz und gar erneuert werden.

Der Inbegriff aber der durch den Geist gewirkten neuen Herzensrichtung und Gesinnung ist die Liebe. Zunächst die Liebe zu Gott, die dem natürlichen Menschen unmöglich ist und nur durch den Geist in uns gewirkt wird (Kap. 8, 28). Während nun sonst meist die Wirkung des Geistes als eine schöpferische Umwandlung bezeichnet wird, hebt Knopken in den folgenden Worten als Vermittelung derselben die Erfahrung der göttlichen Liebe hervor. Nur diejenigen, heisst es, können Gott lieben, die im Glauben an Christum das Erbarmen und die Gnade Gottes geschmeckt und so durch den Geist Liebe und Güte zu üben gelernt haben. Als vermittelnde Faktoren werden hier dem im letzten Grunde wirksamen, der Liebe Gottes, die Offenbarung derselben durch den Geist, ihre Erfahrung durch den Glauben hinzugefügt, um ihre Wirkung, die Gegenliebe zu Gott, zu erklären.

Als Frucht der Gottesliebe steht dann die Nächstenliebe da, denn also thun wir in der Liebe dem Nächsten, wie wir im Glauben erkannt, dass Gott uns gethan hat (Kap. 9, 30).

Der ganze Heiligungsprozess wird (zu Kap. 8, 24) unter dem Bilde einer allmählichen Genesung unter den Händen eines weisen und geschickten Arztes dargestellt, dem wir mit demselben Vertrauen, das der leiblich Kranke zu seinem Arzte hegt, entgegenkommen sollen. Denn die Gewissheit, durch ihn Heilung zu erfahren, ist eine wesentliche Bedingung ihrer Erlangung.

Als wichtiges Förderungsmittel der Heiligung wird zu 12, 12 das Gebet genannt und in seinen verschiedenen Arten und Äusserungen ausgeführt.

In Bezug auf die Gebiete, auf denen der Christ die

Erneuerung seines Lebens zu bethätigen habe, wird mit Nachdruck hervorgehoben, dass die Heiligung nicht nur in besonderen Übungen der Frömmigkeit und in Beschäftigungen mit geistlichen Dingen bestehe, sondern alle Seiten unseres Lebens, alle natürlichen Lebensverhältnisse und Ordnungen umfasse und namentlich in der Treue des Berufslebens sich offenbare. Diesen Gedanken führt Knopken zu Kap. 14, 5 aus, wenn es da heisst, das bona operari vollziehe sich nicht eben nur im Beten, Lesen, Schreiben, Meditieren, Gottes Wort hören, Almosen geben, sondern im Essen, Trinken, Schlafen, Gehen und im Thun aller zur menschlichen Notdurft gehörenden Werke. Die Werke des Berufes hebt er besonders hervor, wenn er weiter in Anknüpfung an das Wort des Herrn Joh. 8, 29 „Ich thue allezeit, was dem Vater gefällt“ bemerkt, dass, wo wir in der Liebe bleiben, wir durch Erfüllung unserer menschlichen Obliegenheiten Gott angenehm werden. Unter scharfer Polemik gegen die Trägheit, die äusseren Heuchelwerke und den offenen Ungehorsam unter den Dienern der römischen Kirche wird in der Auslegung der letzten Kapitel des Römerbriefes die Berufstreue im Dienst der besonderen Gemeindeämter individualisierend ausgeführt und das rechte Verhalten der Christen untereinander, der Obrigkeit, dem Nächsten, dem Schwachen gegenüber in den einzelnen in Betracht kommenden Tugenden geschildert.

Einen Vergleich der von Knopken entwickelten Lehre von der Heiligung mit der von den Wittenberger Reformatoren vertretenen Anschauung werden wir uns hier ersparen können, nachdem wir oben in einem besonderen Abschnitt die Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Heiligung bei Luther und Melanchthon zum Gegenstand der Darstellung gemacht und die von Knopken dargelegten Lehren mit Beziehung auf dieselbe besprochen haben. Wir gehen

daher nun dazu über, unserem Programm gemäss die Voraussetzungen der bisher betrachteten Lehre von seiten des Menschen und Gottes in ihren Hauptzügen zu entwickeln und namentlich in der Darlegung der in letzterer Beziehung in Betracht kommenden Momente die Gnadenveranstaltung Gottes zu erörtern.

3. Die Lehre von der Sünde und Gnade.

A. Die Lehre von der Sünde.

Die Erbsünde zu berühren, bietet Knopken Kap. 4, 15 Veranlassung. Das Gesetz richtet Zorn an, heisst es da, weil es unerfüllbare, über unsere Kräfte hinausgehende Forderungen an uns stellt. Nicht nur das äussere Werk, sondern die innerste Gesinnung müsse dem göttlichen Willen entsprechen. Diese aber sei infolge der uns angeborenen Sünde aufs Böse gerichtet und niemand daher im stande, sie zu ändern, als der sich von dem heiligen Geiste regieren lässt, welcher nicht durch das Gesetz, sondern durch den Glauben in uns wirksam ist.

Eine eingehendere Darlegung der Erbsünde gibt er zu Kap. 5, 12. Dieses sei die Stelle, bemerkt er hier, welche die sog. Erb- und Originalsünde den Pelagianern gegenüber betont. Es sei das die Sünde, auf Grund deren wir als Kinder des Zorns dastehen, da wir aus sündlichem Samen gezeugt und als Sünder von Sündern geboren sind. Denn wenn Paulus hier von aktuellen Sünden handelte, wie könnte er sagen, dass durch eines Menschen Sünde viele dem Tode unterworfen seien und durch ihn die Sünde in alle eingedrungen sei? Und wie könnte der eine Christus der Urheber der Gerechtigkeit sein, wenn nicht Adam der Urheber der Sünde wäre? Es ist eben unter der Erbsünde jene natürliche Richtung aller unserer Gedanken und Sinne

auf das Böse gemeint, die von Adam auf alle seine Nachkommen übergegangen ist.

Auf Grund der totalen Verderbtheit der menschlichen Natur polemisiert Knopken (Kap. 7, 4) gegen die Scholastiker, die von neutralen Werken d. h. von solchen reden, die weder gut noch böse seien, wie die philosophischen Tugenden, die der Mensch aus eigener Kraft vollbringe. Solche gebe es nicht, da alles Dichten und Trachten des Menschen von Jugend auf böse und auf das Böse gerichtet sei.

Diese verderbte Natur wird (V. 5) als Fleisch bezeichnet. Dieses sei nach den apostolischen Schriften nicht, wie die Sophisten behaupten, mit der sinnlichen Begierde (appetitus sensitivus) identisch zu fassen, es bezeichne vielmehr nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift alle Kräfte und Triebe der menschlichen Natur, sofern sie nicht von dem heiligen Geist regiert werden, nach dem Worte Gen. 6: „Mein Geist wird nicht in dem Menschen bleiben, denn er ist Fleisch."

Dieser sündliche Zustand ist (V. 10) zugleich als Todeszustand zu fassen, da wir Gott, die Quelle des Lebens, verlassen haben und unter seinem Zorne stehen. Dem Tode als der Sünde Sold ist demnach (5, 12) vor allem die sündige Seele verfallen.

So ist denn von Knopken an diesen und anderen Stellen die Sünde in ihren Hauptmomenten dargelegt. Sie steht nach ihrem Ursprung als adamitisches Verderben, in ihrer Ausbreitung über das Menschengeschlecht als Gattungssünde, in ihrer Fortpflanzung auf den einzelnen als Erbsünde da. Ihre Wirkung auf die menschliche Natur besteht negativ darin, dass sie zum Guten unfähig macht, positiv in dem von ihr ausgehenden Trieb zum Bösen. Ihre Frucht ist der Tod im umfassendsten Sinn des Wortes. Dabei wird auf den Unterschied zwischen der habituellen und aktuellen

Sünde hingewiesen, der biblische Begriff des Fleisches erörtert und werden die den Ernst der schriftgemässen Lehre von der Sünde beeinträchtigenden Anschauungen zurückgewiesen.

Bei allem Ernst, mit dem Knopken die sündliche Korruption des Menschen betont, hebt er doch nachdrücklich hervor, dass die Sünde nur der gegenwärtigen adamitischen Natur und nicht dem ursprünglichen Wesen des Menschen anhafte. Dass er die Reste der Gottesebenbildlichkeit auch in dem gefallenen Menschen anerkennt, ergibt sich nicht nur aus seiner Erklärung von 5, 12 ff., sondern schon aus seiner Auslegung von 2, 15. Denn daselbst schildert er das Gewissen mit seinem allenthalben sich geltend machenden Zeugnis als den strengen Richter und unerbittlichen Rächer, der uns das göttliche Urteil über uns offenbart.

Findet also auch schon in dem Gewissen eine natürliche Reaktion gegen die uns innewohnende Sünde statt, so kommt es doch erst dann zu einem rechten Kampf gegen sie, wenn der heilige Geist in uns Raum gewinnt und mit seiner Kraft dem Fleische entgegentritt.

Diesen Kampf schildert er in der Erklärung von 8, 3. Der alte Mensch, der nur sich selbst liebt, das Seine sucht und auf seine Kraft sich verlässt, muss in Gegensatz zu dem Willen Gottes treten, der da fordert, Gott über alle Dinge zu lieben, vor allem nach seinem Reiche zu trachten und alle unsere Sorge Gott zu befehlen. So stehen sich der Wille des Fleisches und der Wille Gottes diametral entgegen, und es muss unvermeidlich zu dem Kampfe kommen nach dem Worte Jakobi, dass der Welt Freundschaft Gottes Feindschaft ist. Der Ausgang dieses Kampfes aber sei, wenn der Geist das beherrschende Prinzip unseres Lebens geworden, dass das Fleisch je mehr und mehr mit seinen Lüsten und Begierden ertötet werde und der Geist von

Tage zu Tage zunehme, so dass wir der Sünde absterbend Gott leben (8, 10).

Solche selbstverleugnende und das Fleisch kreuzigende Zucht an uns zu üben, dazu diene insonderheit das Kreuz und die Trübsal, die uns Gott in mannigfacher Gestalt sendet. Bald geschähe es durch dämonische Anfechtung, bald durch Verfolgung der Feinde, bald durch Krankheit und andere Widerwärtigkeiten. Gott sendet sie uns, damit je mehr und mehr der eigene Wille und das eigene Thun in uns aufhöre und Gott sein Werk an uns zu thun Raum gewönne.

Die wesentliche Übereinstimmung der Knopkenschen Anschauung von der Sünde mit der damals von Luther vertretenen Lehre ergibt sich uns namentlich durch den Vergleich mit der diesen Locus am eingehendsten behandelnden „Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia" v. J. 1516.[1]) In allen den Ursprung, den Umfang, die Wirkungen und Folgen der Sünde betreffenden Punkten finden wir hier volle Übereinstimmung. Nur was den Rest der Gottesebenbildlichkeit betrifft, hat Luther in jener frühesten Periode die Lehre von der Synteresis[2]) im wesentlichen in ihrer hergebrachten Fassung vertreten, d. h. neben dem fordernden und richtenden Zeugnis des Gewissens auch noch ein wenngleich unkräftiges Wollen des Guten in dem natürlichen Menschen angenommen. Diese letztere noch unklare und einer Zurechtstellung in Übereinstimmung mit der evangelischen Lehre bedürftige Anschauung findet sich bei Knopken nicht. Er hat sich, was den Rest des göttlichen Ebenbildes in uns betrifft, wesentlich auf die Hervorhebung des Gewissens beschränkt.

---

[1]) Op. lat. var. arg. I 232—254.

[2]) Vgl. Luthers Predigt am Stephanustage 1515 de propria sapientia et voluntate, op. lat. var. arg. I 56 ff., namentlich S. 64, 65.

B. Gnade und Gnadenratschluss.

Schon oben, als wir den Gegensatz hervorhoben, in dem sich Knopken zur gratia infusa stellte, hatten wir Gelegenheit, seine positive Begriffsbestimmung der Gnade als der Liebesgesinnung Gottes, in der er sich unser erbarmt, und des Liebeswillens, mit dem er uns Sündern das Heil bereitet, zu erwähnen. Diese zu Kap. 1, 7; 5, 15 gegebenen Erklärungen werden auch sonst noch mehrfach wiederholt. So z. B. zu 6, 15, wo Knopken betont, die Gnade Gottes bestehe in der wohlwollenden Gesinnung zu uns, die dann auch in uns den Willen wecke, das Gute und ihm Wohlgefällige zu erstreben.

Von dem freien Willen lehrt er, dass wir ihn nur insofern haben, als es sich um unseren äusseren Wandel handelt, nicht aber, wo es auf die Gesinnung ankommt, nach der uns Gott beurteilt. Ohne den göttlichen Geist gebe es auf diesem Gebiet keinen freien Willen, da unser Tyrann, die Sünde, in unserem Fleische sein Wesen hat, selbst wo die Kräfte des Geistes über uns ausgegossen sind (Kap. 7, 24).

Wo Knopken in der Auslegung von Röm. 9 auf die Prädestination zu reden kommt, da hebt er zunächst zu V. 12 mit Hinweis auf die Loci des Melanchthon hervor, wir hätten es hier mit einem unerforschlichen Geheimnis zu thun, das der menschlichen Vernunft um so unfassbarer sei, je mehr sie es zu ergründen sich bemühe.

Die Prädestination ruht auf der Präscienz V. 12. 14.[1]) Dass aber die Präscienz (*πρόγνωσις*) nicht im Sinne eines rezeptiven Vorherwissens, einer Affektion des Bewusstseins,

[1]) Omnia ex praescientia dei eveniunt. Elegit juxta praescientiam suam.

sondern als ein Verhalten Gottes zu den Objekten der Präscienz zu fassen und zu der προθεσις in die engste Beziehung zu setzen sei, ergibt sich aus seiner Erklärung von Kap. 11, 14, wo es heisst, der Apostel bezeuge hier die „praescientiam divinam, qua omnia deus facit juxta consilium voluntatis suae".

Der Grund der Erwählung ist nicht irgend welches menschliche Verdienst, sondern eitel Gnade. Das lehrt der Apostel uns klar aus der alttestamentlichen Geschichte (9, 13). Dass Gott aber in dieser seiner Gnade nicht willkürlich verfährt, sondern die Erwählung in Christo geschehen sei und die Präscienz ein Vorausanerkennen derer bedeute, die als Glieder der Heilsgemeinde in Christo sind, ergibt sich aus den Ausführungen zu 11, 29. Nachdem Gott einmal die Väter zu seinen Erben erwählt, wird er dieses Erbe ohne Zweifel denen geben, die er versehen (praeciirit). Er hat aber allen Nachkommen Abrahams sein Erbe verheissen, und sie werden es auch empfangen, wenn sie aufhören werden, es zu verwerfen (rejicere desierint).

Die in diesen Worten negativ gehaltene Fassung des Gedankens erhält ihren positiven Ausdruck, wo Knopken in der Ausführung von 9, 28 den Glauben als die Bedingung hinstellt, unter der die dem auserwählten Volk gegebene Verheissung sich am einzelnen erfüllt. Denn, heisst es in der Erklärung von Jes. 10, 22 ff. „Gott habe seine Verheissung auf das Wort des Glaubens und die Verkündigung des Evangeliums konzentriert, welches die Väter rechtfertigt", und zu V. 29 „Gott wird durch den Glauben die Erwählten rechtfertigen". Aus diesen Worten geht auch hervor, dass die Erwählung als ein, wenn auch auf dem vorzeitlichen Vorsatz ruhender, so doch innerzeitlich sich vollziehender Akt sich zunächst auf die Gesamtheit des Volkes bezieht und nur in so weit auf den einzelnen sich

erstreckt, als dieser sich als ein im Glauben lebendiges Glied der Heilsgemeinde erweist.

Erscheint somit die Gnadenwahl auch als eine durch den Glauben bedingte, so ist doch Gott, der in den nicht Widerstrebenden durch das Evangelium den Glauben wirkt (11, 29), der Urheber des ihnen zu teil werdenden Heiles; freilich ebenso auch der Urheber des Verderbens in den Gottlosen. Er ist (9, 16) salutis et interitus auctor, und nicht nur, wie die Scholostiker lehren, indem er das Verderben zulässt, sondern indem er es wirkt. Die psychologisch vermittelnden Gedanken hat Knopken anderweitig hervorgehoben, indem er auf den gesteigerten Widerspruch hinweist, den das Wort in den Ungläubigen und Ungehorsamen erzeugt. Hier aber treten diese das Verständnis vermittelnden Gedanken zurück. Mit Hinweis auf die freie Machtwirkung Gottes an den Gefässen der Barmherzigkeit und des Zorns stellt er die Gegensätze einander schroff gegenüber und schliesst mit der Mahnung, solche sublimia judicia dei in Demut anzubeten, statt sie grübelnd ergründen zu wollen. Zu V. 30 wird nun freilich der Grund des Verlorengehens klar ausgesprochen.

Die Ursache, weshalb Israel verloren gegangen, ist die, dass sie an Christum, den Fels des Ärgernisses, sich gestossen, und verblendet durch die Gesetzesgerechtigkeit die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben kommt, nicht erkennen wollten. Also in dem Nichtwollen liegt der Grund der Verwerfung Christi von seiten des Volkes und der Verwerfung des Volkes von seiten Gottes. Dieses Nichtwollen aber ruht auf der wenn auch selbstverschuldeten Blindheit Israels. Darum sollen wir uns (11, 14) zu brüderlicher Liebe zu ihnen und zu eifriger Fürbitte für sie bewegen lassen, wie ja auch der Herr für die gebetet, die ihn kreuzigten.

Sie seien in höherem Grade zu bedauern als zu richten, und dabei müsse festgehalten werden, dass das Feuer, von dem die Gottlosen verzehrt werden, dazu dienen solle, die Gefässe der Barmherzigkeit zu durchglühen, damit ihr Glaube köstlicher bewährt erfunden werde, als das Gold, das durchs Feuer geläutert ist (9, 21).

Vergleichen wir nun diese Sätze Knopkens mit den Ausführungen Luthers und Melanchthons vor dem Erscheinen von Luthers Schrift „de servo arbitrio", so ist zunächst zu bemerken, dass bei den Aufstellungen unserer Reformatoren über die Prädestinationslehre das treibende Motiv gewesen, die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade und den Ausschluss jedes menschlichen Verdienstes nachdrücklich zu betonen.

In dem Sermo de propria sapientia et voluntate hebt Luther besonders die Universalität des göttlichen Gnadenrats auf Grund von 1. Tim. 2, Ezech. 13 und Ps. 27 hervor.[1]) Die Alleinwirksamkeit der Gnade wird dann in der Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia[2]) nach Joh. 15 „Ohne mich könnt ihr nichts thun" und 1. Kor. 4 „Was hast du, das du nicht empfangen hast" betont. Von menschlicher Mitwirkung und unserem Verdienst könne demnach keine Rede sein. Nur in äusseren Dingen, so lehrt Melanchthon in seinen Loci von 1521, auf die sich Knopken beruft, komme dem Willen eine gewisse Freiheit zu, nicht aber in Bezug auf unsere innerste Gesinnung.[3]) So geschehe denn alles von Gott, das Gute, wie das Böse, da der freie Wille ein ridiculum commentum sei.[4])

---

[1]) Op. lat. var. arg. I, 58.

[2]) Ebendas. I, 249. Vgl. auch Auslegung des Vaterunsers für die einfältigen Laien v. 1518 zur 2. Bitte (Erl. Ausg. 21, 184).

[3]) Corp. Ref. 21, 90.

[4]) Mel. Annotationes zum Römerbrief 8, 28 edid. Mog. S. 122, 123.

Über das hierin enthaltene Mysterium solle man nicht grübeln, so mahnen beide Reformatoren,[1]) Luther besonders nachdrücklich in der Vorrede zum Römerbrief.[2]) Wo man solches vorwitzige Grübeln unterlässt, da gebe es keinen gewisseren Trost, als die Prädestination, weil diese uns ganz und gar auf Gottes Gnade und seine wahrhaftigen Verheissungen vertrauen lehrt.

Soll die Prädestinationslehre solche tröstende Wirkung auf uns ausüben, so gelte es freilich, sie nicht aus dem Zusammenhange der göttlichen Offenbarungen und des uns von Gott gewiesenen Heilsweges zu reissen, wie solcher Zusammenhang von Luther in dem Römerbrief eingehend dargelegt wird.

Aus Vorstehendem ergibt sich nicht nur die wesentliche Übereinstimmung der Anschauungen Knopkens mit denen der Wittenberger Reformatoren, sondern auch, wie echt evangelisch die Tendenz gewesen, die sie bei ihren Aufstellungen gehabt haben. Wenn Luther bei der Schwierigkeit, die Alleinursächlichkeit der Gnade festzuhalten und dabei doch die Unwiderstehlichkeit zurückgewiesen, schon in den erwähnten Schriften zu dem Prädestinatianismus neigt und ihn in seiner Schrift „de servo arbitrio" förmlich ausgebildet hat, so liegt in dieser seiner prädestinatianischen Theorie jedenfalls ein seinem eigentlichen evangelischen Bewusstsein fremdes Element, das er nachher wieder zurückgestellt und durch die energischere Geltendmachung der Universalität des göttlichen Heilswillens, sowie die vollere Erfassung der Bedeutung und Wirkungsweise der Gnadenmittel überwunden hat.[3])

---

[1]) Luther, Comm. Ps. 22 (Op. exeg. 16, 277) und Melanchthon, Lucubratiuncula (Corp. Ref. 21, 15).

[2]) Erl. Ausg. 63, 135.

[3]) Vgl. J. Lütkens, Luthers Prädestinationslehre im Zusammen-

C. Gnadenanstalt und Gnadenmittel.

a) Die Kirche und das Wort.

Nur gelegentlich hat sich Knopken in seinem Kommentar über die Kirche geäussert. So gleich zu 1, 7, wo er die Heiligen als die in Christo Wiedergeborenen und zu Gliedern des heiligen Leibes Christi Aufgenommenen bezeichnet. Die Kirche definiert er dementsprechend (7, 4) als die Versammlung aller Gläubigen, welche durch den heiligen Geist geheiligt und regiert wird, so dass sie des Gesetzes nicht bedürfen, sondern sich in freiem Antrieb vom Geiste im Glauben zu dem leiten lassen, was Gott wohlgefällig ist.

So finden wir denn hier bei ihm den echt evangelischen Begriff der Kirche, wie ihn auch Luther damals namentlich in seiner Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten 1520“ [1]) vertreten hatte, indem das Moment der Heilsgemeinde vor dem der Heilsanstalt in den Vordergrund trat. Sie ist, führt Knopken weiter aus, ihrem Wesen nach die Gemeinde der Gläubigen und der von dem Geiste Gottes Geleiteten, ob sie sich auch in der Gestalt der römischen Kirche in einem elenden und erbarmungswürdigen Zustand befunden und unter einer ärgeren Sklaverei geschmachtet, als die der ägyptischen Knechtschaft es gewesen (Kap. 12, 12).

Wie nun die Gemeinde als der Leib Christi unter den Angriffen der Feinde Christi, namentlich des Papstes, mit Christo leiden und wo die Schläge gegen ihn, das Haupt, gerichtet sind, mit Freuden den Rücken zum Auffangen der-

hange mit seiner Lehre vom freien Willen. Dorpat 1858 S. 95 ff. und Thomasius-Seeberg, Dogmen-Gesch. II, 2 S. 492 u. 493.

[1]) Erl. Ausg. 27, 96.

selben darbieten soll, dieser Ausführung zu 12, 4 haben wir schon früher erwähnt.

Unter den Gnadenmitteln hebt Knopken zu 10, 8 vor allem das Wort hervor. Wir hätten das Evangelium vergeblich in Büchern, wenn es uns nicht als lebendig verkündigtes „nahe“ gebracht wäre. Da umtönt es uns in lebendiger Stimme, erleuchtet uns, dringt in uns ein und wohnt in unseren Herzen. Man brauche daher Christum sich nicht erst aus dem Himmel oder der Unterwelt zu holen, sondern nur das Wort Christi im Glauben ins Herz aufzunehmen, so gehe er selbst in uns ein und mache uns zu neuen Menschen.

In dem Worte Gottes sind nun das Gesetz und Evangelium von einander zu unterscheiden. Wie er sie in ihrem Wesen und ihrer Wirkung charakterisiert, haben wir schon oben auf Grund seiner Erklärung von 1, 1 gesehen. Zu 2, 12 hebt er die pädagogische Bedeutung des Gesetzes hervor. Sowohl in dem ins Herz gegrabenen, wie in dem geoffenbarten Gesetz stelle Gott Forderungen an uns, die unsere Kräfte übersteigen und uns ein unerträgliches Joch auflegen. Er thut es, damit wir am Gesetz unsere Ohnmacht erkennen und um so williger und freudiger die Gnade Gottes ergreifen. Erst wenn wir im Glauben den Geist Gottes empfangen haben, vermögen wir das Gesetz nicht nur äusserlich, sondern aus innerstem Antriebe und von Herzen zu erfüllen. Niemand als der an Christum Gläubige erfüllt das Gesetz, denn Christus ist des Gesetzes Ende, wer an ihn glaubt, der ist gerecht.

Zu Kap. 3, 20 entwickelt er das Verhältnis von Gesetz und Gnade. Weil durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt, hat Christus seine Predigt mit dem Gesetze begonnen. Aber ohne die hinzukommende Gnade bleibt das Gesetz entweder wirkungslos, oder treibt uns zur Verzweif-

lung. Die Gnade aber macht die Seele des Menschen zuerst „niedrig, verlassen, dürre und dürstend, dann aber erhellt sie die Seele, indem sie unsere Sünden vergibt, das Gewissen stillt und unseren Sinn erneuert.“ [1])

Wir begegnen hier bei Knopken demselben Gedanken, wie bei Luther, wenn dieser zwischen dem im Alten Testament geoffenbarten und dem im Neuen Testament vertieften und mit dem Geiste erfüllten geistlichen Gesetze unterscheidet und die Busse nicht nur durch das Gesetz, sondern auch durch die evangelische Gnadenverkündigung gewirkt werden lässt, [2]) da das Kreuz Christi uns die Grösse unserer Sündenschuld vor Augen stellt und alles, was zu unserem natürlichen Menschen gehört, richtet und verdammt. [3])

Neben dem gepredigten Worte weist nun Knopken auch auf die Schrift, als auf die unerschöpflich reiche Quelle der Wahrheitserkenntnis hin. So zu Kap. 3, 11. Neben allen sonstigen Offenbarungen Gottes in seinen Werken sei die Schrift die reinste und reichste Quelle aller Gotteserkenntnis, woher er unter Heranziehung vieler dazu ermunternder Sprüche zum Forschen in der h. Schrift mahnt. „Was sollen wir“, heisst es zu 15, 4, „in menschlichen Pfützen suchen, was wir in reichstem Masse aus dem Quell der h. Schrift schöpfen können.“

Hat er so die Schrift als Quelle der göttlichen Wahr-

---

[1]) Vgl. dazu Luther, Auslegung des Vaterunsers 1518 (E. A. 21, 180). „Also hat jegliches Wort die Art, dass es erschreckt und tröstet, schlägt und heilt, zerbricht und baut, ausreisst und pflanzt, demüthigt und erhebt.“

[2]) Sermo in die S. Thomae 1516 (Op. lat. var. arg. 1, 156). Evangelium praedicat gloriam dei . . . . vituperat gloriam hominum et silere facit opera manuum hominum.

[3]) Zu Ps. 119, 106 „Das Wort vom Kreuz ist ein Wort, in welchem ich nach dem neuen Menschen gerecht gemacht, nach dem alten Menschen aber verdammet und verderbet werde“ (Walch L. W. 9, 2384).

heit gepriesen, so steht ihm ihre göttliche Autorität als Norm aller Lehre ebenso fest. Durch die gesamte Polemik gegen Roms Irrlehre zieht sich der Hinweis auf diese unbedingt massgebende und verbindliche Richtschnur unseres Glaubens und Lebens hindurch. Besonders hebt er die normative Bedeutung der Schrift zu 12, 7 hervor. Dann nur sei die Prophetie d. h. die öffentliche Verkündigung des Wortes eine rechte, wenn sie dem Glauben und der Schrift gemäss geschieht, — nicht beschwert mit menschlichen Satzungen und nicht verdreht nach menschlicher Willkür. Dann erst werde der Spruch wahr: „So jemand redet, so rede er es als Gottes Wort."

b) Die Sakramente.

Vor dem Streit mit den Wiedertäufern war bei den Reformatoren die Sakramentslehre verhältnismässig in den Hintergrund getreten. Wo Luther auf die Sakramente zu sprechen kommt, da betont er mit Nachdruck die gnadenkräftige Wirkung derselben.[1]) Melanchthon dagegen sieht in ihnen mehr ein Zeichen der Gnade, aber freilich ein solches, das uns die Wirkung der Verheissung verbürgt. So in den Lucubratiuncula.[2])

Ähnlich spricht sich Knopken zu 4, 11 aus. Wie die Beschneidung Abraham ein Siegel gewesen, dass er gerecht vor Gott sei, so mahnen auch uns die sakramentalen Zeichen, dass wir gewiss seien, Gott werde uns nach seiner Ver-

---

[1]) So in dem Sermo in die S. Laurentii 1516 (Op. lat. var. arg. I, 115). Alles, was in Christo ist, nützt uns in doppelter Weise „sacramentaliter und exemplariter". Mit Hinweis auf Augustin führt er aus: Sacramentum est, quod ligatus est pro nobis, ut nos ligati solveremur in aeternum. Justificat sacramento hominem interiorem et facit novum.

[2]) Corp. Ref. 21, 41.

heissung annehmen, und bezeugen uns die Liebesgesinnung Gottes, in der er uns von Herzen wohl will. „Wenn du diese Bedeutung der Sakramente erkennst, was könnte dir da Erfreulicheres widerfahren, als durch diese Zeichen geschieht?“ Aber sie erinnern uns nicht nur an die göttlichen Verheissungen, sondern sie vergewissern, stärken und befestigen uns auch in der Überzeugung von Gottes gnädiger Gesinnung, die er zu uns als zu seinen Kindern hegt.

Die Lehre von der Taufe wird nun von Knopken in der Auslegung des 6. Kapitels eingehend entwickelt. Zu Vers 3 führt er aus, dass wir in der Taufe das Zeichen des Todes empfangen haben. Denn das dreimalige Untertauchen bedeute, dass wir als von Adam geboren den Tod verdient haben. Dass wir aber wieder herauskommen, bedeute in geheimnisvoller Weise, dass wir mit Christo lebendig geworden sind.

Dass wir nun, so lange wir leben, doch nicht völlig von der Sünde frei werden, veranschaulicht er an dem Vorgange, dass Pharao wohl im Roten Meer ertrunken sei, die Kinder Israel aber doch immer noch wider Amalek zu streiten gehabt hätten. So seien auch wir wohl von dem Teufel befreit, der uns den Zugang zum Himmel nicht mehr wehren könne; mit der in unserem Fleische vorhandenen Sünde hätten wir aber unser Lebenlang zu kämpfen.

Hat er in diesem Verse in der Taufe ein Symbol unseres Todes gesehen, so bezieht er zu V. 4 das dreimalige Untertauchen auf das Begräbnis Christi. Der Tod Christi, in den wir durch die Taufe eingetaucht werden, wird uns als Tod unserer Sünden angerechnet, da wir in ihm in der That der Sünde gestorben sind. Zu V. 5 veranlasst ihn der Ausdruck *σύμφυτοι* das Bild des Verwachsens mit Christo weiter auszuführen. Wer durch die Taufe dem Leibe Christi, wie der Zweig dem Baume, eingefügt ist, werde seiner

Gnade und seiner Gaben durch den Geist teilhaftig, den Christus uns mitteilt und durch den er uns neugebiert.

Ähnlich fasst Melanchthon die Taufe in den Loci von 1521 [1]) als Verbürgung der Sündenvergebung, als Übergang vom Tode zum Leben und als Neugeburt. Auch von ihm wird der Durchgang der Israeliten durchs Rote Meer als Typus der Ertötung des Fleisches und der Erneuerung des Geistes gedeutet; ebenso sieht auch Melanchthon in der Taufe eine gewisse Besiegelung der Gnade, wenn er (S. 215) im Unterschiede von der Johannestaufe in der christlichen Taufe die Zusicherung der schon empfangenen Gnade erblickt.

Auch bei Luther finden wir diesen Gedanken ausgesprochen, wenn er in der Erklärung des 71. Psalmes die Taufe mit Beziehung auf 1. Joh. 5 als ein Bad der Gnade und Sündenvergebung bezeichnet,[2]) zu Ps. 78, 53 in der Taufe unsere Sünden und Feinde versenkt sieht [3]) und zu Ps. 110, 3 in ihr das Volk Gottes dem Herrn wie der Tau aus der Morgenröte geboren [4]) und die Gläubigen zu neuen Kreaturen wiedergeboren werden lässt. [5])

Im Zusammenhange mit seiner Lehre von der stufenweisen Rechtfertigung führt Knopken zu 1, 7 noch aus, dass unsere Taufe sich erst im Tode vollende, wenn die Sünde und böse Begierde in unseren Gliedern erstorben und wir ganz zu einer neuen Kreatur geworden sind. Wenn wir inzwischen von der Sünde angefochten werden, sollen wir uns immer wieder zur Taufe zurückwenden und uns der in ihr uns gegebenen Verheissungen getrösten, da wir in der Taufe doch mit dem Geiste gesalbt sind, der alles heiligt.

---

[1]) Corp. Ref. 21, 211 u. 212.
[2]) Seidemann, Vorles. I, 333.
[3]) Seid. I, 467.
[4]) Daselbst II, 233.
[5]) Zu Ps. 102, 22. Luth. Walch. 9, 2227.

Nachdem er denselben Gedanken zu 6, 7 entwickelt, fügt er noch hinzu: „Mag auch das Zeichen der Taufe schwinden, ihre Wirkung, d. h. die Erlösung von der Sünde, bleibt unser lebenlang, bis wir im Tode ganz von der Sünde befreit sein werden," und mahnt dann am Schluss gleichfalls, wo wir in Sünden gefallen sind, zu der Taufe mit ihren Verheissungen zurückzufliehen. Haben wir uns so in die Gnade Gottes eingehüllt, so sündigen wir beim Sündigen doch nicht, da der Glaube die Sünde aufhebt (absorbente) und Gott sie uns nicht anrechnet. Es unterscheidet sich diese Ausführung von der oben angeführten nur dadurch, dass es dort der in der Taufe empfangene Geist war, der die allmähliche Überwindung der Sünde in uns wirkt, hier dagegen die rechtfertigende Gnade die begangenen Sünden bedeckt und sie nicht als solche anrechnet.

Die ganze Anschauung aber von der in der Taufe begonnenen und erst im Tode sich vollendenden Gerechtigkeit entspricht dem von Luther in dem Sermon de duplici justitia entwickelten Gedanken, den wir oben reproduziert haben.[1])

Während für die Besprechung der Taufe der Römerbrief Knopken wiederholte Veranlassung geboten, liegen ja für Äusserungen über das Abendmahl keine direkten Anknüpfungspunkte in der Epistel vor. Nur einmal berührt Knopken die Abendmahlslehre in seiner Auslegung von 5, 9. Da heisst es, dem Blute Christi habe der Apostel die Vergebung der Sünden zugeschrieben und die Vergewisserung derselben erhielten wir im Genuss des allerheiligsten Sakramentes des Herrn. Auf das Wesen desselben geht er nicht näher ein, erinnert nur unter Hinweis auf 1. Kor. 11 an die rechte Vorbereitung auf das Abendmahl, damit wir uns vor unwürdigem Genuss bewahren, mit Freudigkeit vor den

[1]) Op. lat. var. arg. II, S. 329 ff.

Altar des Herrn treten und durch das Sakrament die Reinigung unserer schuldbeladenen Gewissen erlangen mögen.

Anhang.

Verhältnis des Knopkenschen Kommentars zum Römerbrief zu dem Bugenhagens von 1527.

Nachdem wir die Lehre Knopkens in ihren Hauptpunkten dargelegt und mit den von den Wittenberger Reformatoren in jener Zeit vertretenen Anschauungen verglichen haben, liegt es uns nahe, nun auch noch kurz das Verhältnis ins Auge zu fassen, in dem sie zu der in Bugenhagens Kommentar zum Römerbrief enthaltenen Lehrfassung steht. Die beiden Männer haben einander in ihren Lehrjahren so nahe gestanden und sind ohne Zweifel auch noch später in steter Beziehung zu einander geblieben. Durch Bugenhagen war der Knopkensche Kommentar nach geschehener Durchsicht durch Melanchthon herausgegeben worden. Da drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf, wie sich die Erklärungen der beiden Männer über denselben wichtigsten der paulinischen Briefe und die Lehrfassung, welche sie bieten, zu einander verhalten.

Der Kommentar Bugenhagens erschien im Jahre 1527 in Hagenau.[1]) Er war, wie der Titel und das Vorwort Bugenhagens besagt, von dem Doktor Ambrosius Majobonus nach den Vorträgen Bugenhagens aufgezeichnet und von dem ersteren mit Genehmigung des Autors herausgegeben.

Da dieser Dr. Ambrosius Majobonus (oder Moibanus),

---

[1]) Johannis Bugenhagii Pomerani in epistolam Pauli ad Romanos interpretatio, ipso in schola interpretante, a Doctore Ambrosio Majobono, ut licuit excepta. Hagenoae per Johan. Secerum anno MDXXVII.

wie schon gelegentlich bemerkt wurde, am 16. Mai 1525 von Wittenberg als Pastor an die Elisabethkirche in Breslau berufen worden war,[1]) so sind die Vorlesungen, deren Nachschrift uns in dieser Interpretatio vorliegt, ungefähr in derselben Zeit gehalten worden, in der Bugenhagen den Knopkenschen Kommentar herausgab.

In ihrer äusseren Anlage einander sehr ähnlich, in dem Geist und Charakter der Auslegung durchaus homogen, bewegen sich die beiden Kommentare doch, was die Gedankenentwickelung und Einzelausführung betrifft, in durchweg eigenartigen Bahnen. Nur in der Inhaltsübersicht zum 4. Kapitel berühren sie sich in einer wesentlich mit einander übereinstimmenden Disposition, die wohl damals traditionell gewesen sein mag. In der exegetischen Genauigkeit der Auslegung übertreffen die Bugenhagenschen Erklärungen vielfach die von Knopken gegebenen, so z. B. zu Kap. 1, 17. 18; 2, 25 und sonst. Bei der grösseren Ausführlichkeit des Bugenhagenschen Kommentars ist mancher Punkt der evangelischen Lehre in ihm eingehender als bei Knopken behandelt. So gibt z. B. Bugenhagen zu Röm. 3, 25 eine ziemlich ausführliche Entwickelung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi, während Knopken diesen Vers in seiner Erklärung ganz übergeht.

Aber nicht der Vergleich der exegetischen Einzelausführungen ist es, der hier unser Interesse in Anspruch nimmt, sondern auf die Frage kommt es uns an, wie die in den beiden Kommentaren vertretenen Lehrfassungen sich zu einander verhalten. Vor allem kommt hier der Rechtfertigungs-

---

[1]) Vgl. Schriften des Vereins für Reformations-Gesch. IX. Jahrg. (1891—92) den Artikel von P. Konrad „Dr. Ambrosius Moibanus, ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und Schule Schlesiens im Ref.-Zeitalter" S. 21 und 23.

begriff als der Zentralpunkt der gesamten evangelischen Lehre in Betracht.

Als für die Knopkensche Lehre von der Rechtfertigung charakteristisch erkannten wir, dass neben der Rechtfertigung im forensischen Sinne, nach dem in ihr die in Christo uns bereitete Gerechtigkeit vor Gott dem Glauben zugerechnet und zugesprochen wird, die Rechtfertigung auch nach ihrer effektiven Seite geltend gemacht wird, nach der sie das Thun Gottes bezeichnet, durch welches in uns die subjektive Rechtbeschaffenheit des Lebens gewirkt wird.

Als Folge dieser Konfundierung der objektiven und subjektiven Seite der Rechtfertigung oder im Grunde der Rechtfertigung und Heiligung ergibt sich die Annahme verschiedener Stufen der Rechtfertigung, die dann erst vollendet dasteht, wenn der Heiligungsprozess zu seinem Abschluss gelangt ist.

Diese Unklarheit des Begriffs und dieses Schwanken im Ausdruck hat Bugenhagen überwunden. Überall in seinem Kommentar bedeutet ihm justificatio das Zusprechen derjenigen Gerechtigkeit, die Gott uns bereitet hat und die vor ihm gilt. In diesem echt paulinischen Sinne entwickelt er den Rechtfertigungsbegriff in der Erklärung von Röm. 2, 17; 3, 26, 27; 4, 6, 7. Das Evangelium offenbart uns, wird hier ausgeführt, die wahre Gerechtigkeit, die Gott uns aus Gnaden zuspricht, wenn wir im Glauben Christum und sein Verdienst ergreifen. Aus Gnaden vergibt er uns unsere Schuld, die wir selber nimmermehr zu tilgen im stande sind, nimmt uns als gerecht an, obgleich wir unserem natürlichen Wesen nach als ungerecht vor ihm dastehen, so dass wir alles von ihm empfangen und uns allein seiner Gnade und des Verdienstes Christi rühmen. Der Unterschied zwischen der Auffassung Bugenhagens und Knopkens tritt uns namentlich

in den Erklärungen der beiden Kommentatoren zu 3, 26. 27 und 4, 6. 7 entgegen. Während nach Bugenhagen die Glaubensgerechtigkeit in der Aneignung des Verdienstes Christi besteht, sieht Knopken den Unterschied zwischen der Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit darin, dass die letztere ein freier Trieb und Drang (liber raptus et impetus) zu dem Guten ist, das das Gesetz von uns fordert, oder in jener neuen Affektion des Geistes besteht, die Gott in uns schafft. Ein ähnlicher Unterschied der Erklärung begegnet uns zu 4, 6—8, wo die Rechtfertigung von Bugenhagen in der Sündenvergebung und der Annahme in den Rechtfertigungsstand gesehen wird, Knopken aber die Worte: „denen Gott die Sünde nicht zurechnet“ auf diejenigen anwendet, die aus Gott geboren sind, deren Wille allezeit in Gottes Gesetz erfunden und denen das Gesetz in ihr Herz geschrieben ist durch den Geist, der ihre Gotteskindschaft bezeugt. Besteht nach Bugenhagen die Rechtfertigung in einem festen gottgesetzten Verhältnis, so ist damit auch die Anschauung von dem Wachstum und stufenweisen Fortschritt der Rechtfertigung ausgeschlossen. Wohl finde ein solches Wachstum im Heiligungsleben statt, der Stand der Rechtfertigung und Gotteskindschaft aber bestehe bei aller Unvollkommenheit und Schwachheit unseres Lebens in voller Kraft und Wahrheit zu Recht, da wir im Glauben das ganze Heil in Christo bereits besitzen und nur noch der vollen Offenbarung seiner Herrlichkeit warten (zu Kap. 8, 23). Über die Stufen des sich auf Grund der Rechtfertigung vollziehenden Heiligungsprozesses äussert er sich in der Erklärung von Kap. 7, 7 dahin, Gott mache den Anfang, indem er uns in Gnade annehme, uns unsere Sünden vergebe und uns rechtfertige, sodann wirke er durch seinen Geist in uns den neuen Willen und den Trieb zum Guten. Die Sünde, die uns noch anhaftet, werde uns nicht angerechnet,

da wir kraft des in uns wohnenden Geistes die Sünde hassen und wider sie im Kampfe liegen.

An unsere Sünde gebunden glichen wir einem ans Kreuz Gehefteten. Da gelte es den Versuchungen zu eigenwilligem sich Losreissen vom Kreuz zu widerstehen und in täglichem Kampfe wider die Sünde auszuharren; dann werden wir am Ende, wenn der alte Mensch ganz ertötet ist, von unserem Kreuze herabsteigen, um das uns von Gott bereitete ewige Leben zu ererben.

In Bezug auf die Lehre von der Sünde, der Gnade und der Prädestination befindet Bugenhagen sich in wesentlicher Übereinstimmung mit den von Knopken vertretenen Anschauungen. Dasselbe gilt von der Gnadenmittellehre. Die Sakramente sind ihm zunächst Zeichen der göttlichen Gnade und Siegel des mit uns geschlossenen Gnadenbundes, zugleich aber auch ein Zeugnis, das wir in ihrem Gebrauche als in einem Bekenntnisakte ablegen. Indem er an der Realität der Sakramentsgabe festhält und zu 6, 13 hervorhebt, dass in der Taufe nicht nur versinnbildlicht werde, sondern wirklich geschehe (re ipsa fieri), was Gott uns zusagt, macht er den Segen des Sakramentes doch von dem die Gnadengabe ergreifenden Glauben abhängig.

Aus dem Vergleich der beiden Kommentare hat sich uns also die Übereinstimmung der Verfasser in den meisten Lehren ergeben, in Bezug auf die Rechtfertigung aber der schon oben aufgestellte Satz bestätigt, dass in diesem Punkte die Lehrfassung Bugenhagens eine vorgerücktere Stufe der Entwickelung repräsentiere.

Dritter Abschnitt.

Schlussbetrachtung.

Wie wir im vorletzten Abschnitt erkannt, entspricht die Lehrfassung Knopkens in allen wesentlichen Punkten demjenigen Stadium der evangelischen Lehrentwickelung, das sich uns in den aus jener Zeit stammenden Schriften der deutschen Reformatoren darstellt. Die Entwickelung befand sich noch im Fluss. So manche in der damaligen Lehrformulierung latent vorhandenen Gegensätze mussten einander zuerst noch in scharfer Ausprägung gegenübertreten, damit nach der Überwindung der extremen Anschauungen die in den einseitigen Richtungen enthaltenen Wahrheitsmomente zur Anerkennung gelangten und in ihrem schriftgemässen Gehalt dem evangelischen Lehrsystem organisch eingegliedert werden konnten. Einen solchen Läuterungs- und Fortbildungsprozess hat die evangelische Lehre in denjenigen Streitigkeiten durchgemacht, welche der Periode der reformatorischen Grundlegung folgten und in der Konkordienformel zu einem relativen Abschluss führten.

Auch in diesem Entwickelungsprozess bildet die Rechtfertigungslehre den eigentlichen Mittelpunkt. Im Zusammenhange mit ihr wurden auch die übrigen die richtige Erfassung dieser Zentrallehre bedingenden Lehren in die Kontroversen mit hineingezogen.

So mussten in Bezug auf den Artikel von dem Gnadenrat und dem freien Willen die Prädestinationslehre auf der einen und der Synergismus auf der anderen Seite offen hervortreten, um eine Vermittelung zwischen der Alleinwirksamkeit der Gnade und dem für die Aneignung derselben entscheidenden menschlichen Verhalten anzubahnen. Dieselbe

ward in dem Satze gefunden, dass der Mensch, nachdem der Geist in ihm das arbitrium liberatum gewirkt, [1]) nun die Fähigkeit besitze, der Gnade zu widerstehen oder nicht zu widerstehen, und im letzteren Falle das Heil in Christo erlange.

In der Lehre von den Gnadenmitteln, durch welche der Geist diese Wirkung übt, und namentlich in Bezug auf das göttliche Wort wurde nach der Überwindung des Antinomismus Gesetz und Evangelium in das richtige Verhältnis zueinander gesetzt [2]) und der tertius usus legis in das rechte Licht gestellt. [3])

Was nun den Hauptartikel der evangelischen Wahrheit, die Lehre von der Rechtfertigung betrifft, so waren, wie wir gesehen, in dem Knopkenschen Kommentar wie in den bis dahin erschienenen Schriften der deutschen Reformatoren bei entschiedenster Betonung des sola fide dei gratia die Begriffe Rechtfertigung und Heiligung als vielfach ineinander überfliessend gefasst und war infolgedessen ein stufenweiser Fortschritt der Rechtfertigung angenommen worden. Während nun Luther bereits in seinem grossen Kommentar zum Galaterbrief den Unterschied der beiden Begriffe zu klarem Ausdruck gebracht hatte, begegnen uns bekanntlich in der Apologie Melanchthons noch Stellen, in denen die Rechtfertigung und Erneuerung miteinander identifiziert erscheinen. Liegt hier im Grunde genommen nur eine Ungenauigkeit des Sprachgebrauchs vor, ohne dass der Kern des Lehrgehaltes dadurch alteriert ist, so tritt uns in dem Osiandrismus eine Richtung entgegen, durch welche dieser Grundartikel des evangelischen Glaubens aufs bedenklichste gefährdet erscheint. Wo Luther und seine Genossen seiner Zeit das

---

[1]) Vgl. Konkordienformel. Sol. Declaratio II, 67 S. 604.

[2]) Konk.-Formel V Epit. S. 534, 535. Sol. Decl. S. 633, 634.

[3]) Konk.-Formel VI Epit. S. 536, 537. Sol. Decl. S. 640 ff.

objektive und subjektive Moment in der Rechtfertigung mehr oder weniger miteinander zusammenfassten, da lag doch immer der Schwerpunkt auf dem ersteren, so dass die Gewissheit des Heils ausschliesslich in der aus Gnaden uns zugesprochenen und im Glauben ergriffenen Gerechtigkeit Christi beruhte. Bei Osiander aber begegnen wir einer derartigen Vermengung dieser beiden Momente, dass das erstere von dem letzteren verschlungen und aufgehoben wird. Denn nicht als Gerechterklärung, sondern als Gerechtmachung fasst er die Rechtfertigung, die nach seiner Anschauung in der fortwährenden Einströmung und Immanenz der wesentlichen Gerechtigkeit und Gottheit Christi besteht. In einer solchen Umsetzung des justum pronunciare in ein justum facere sahen die Vertreter der gesunden lutherischen Lehre mit Recht eine verhängnisvolle Annäherung an das römische Dogma und in der Loslösung der Rechtfertigung von der Vergebung der Sünden und weiter von der Erlösungs- und Versöhnungsthat Christi eine gänzliche Verkehrung der Heilsordnung. Als entgegengesetztes Extrem zu der einseitigen Betonung der göttlichen Natur Christi in ihrer Beziehung zur Rechtfertigung bei Osiander stand die Anschauung des Stancarus da, welcher der Gottheit Christi die Teilnahme am Erlösungswerke absprach und die Rechtfertigung nur auf den von ihm als Mensch geleisteten Gehorsam gründete.

Indem die Konkordienformel zunächst im 3. Artikel [1]) diese beiden Extreme abwies und betonte, dass Christus durch das Zusammenwirken seiner göttlichen und menschlichen Natur das Versöhnungswerk vollbracht habe, sieht sie die Gerechtigkeit, durch die er uns mit Gott versöhnt und die er uns als die vor Gott geltende erworben, in dem

[1]) Epitome S. 527 ff. Sol. Declar. S. 610 ff.

Gehorsam, den er als Gottmensch in seinem Leben, Leiden und Sterben bewährt, durch die er das Gesetz erfüllt und der ewigen Forderung des heiligen Gottes Genüge gethan hat.

Unsere Rechtfertigung besteht nun wesentlich in der Zurechnung dieser Gerechtigkeit Christi, in der sich die Vergebung der Sünden, die Annahme zur Gotteskindschaft und das Erbe des ewigen Lebens vereinigen. Das Mittel aber, durch welches wir uns diese Gerechtigkeit aneignen, ist der Glaube, der sich mit Ausschluss alles eigenen Verdienstes und Werkes allein auf Christi Person und Werk gründet und selbst ein Werk des heiligen Geistes ist. Ist in diesen Sätzen der Rechtfertigungsbegriff selbst mit voller Klarheit und Präzision erfasst, so wird die Rechtfertigung nun auch weiter scharf von allem unterschieden, was dem rechtfertigenden Glauben vorangeht und nachfolgt. Vorangehen muss ihm die aufrichtige Reue über die Sünde, nachfolgen muss ihm der neue Gehorsam, die Heiligung des Lebens mit ihren Werken und Früchten. Keines von beiden darf in den Artikel von der Rechtfertigung eingemengt werden, sonst verliert sie ihre schriftgemässe Reinheit und ihre tröstende Kraft. Keines von beiden darf aber auch fehlen. Denn ohne vorangehende Reue wird der Glaube zur Unwahrheit, ohne nachfolgende Erneuerung aber wird er zu einem leeren Wort und toten Ding.[1])

Dieser klaren Begriffsbestimmung der Konkordienformel entspricht nun auch der von ihr fixierte Sprachgebrauch, durch welchen die hier und da noch ungenaue Formulierung, wie sie sich z. B. in der Apologie findet, zurechtgestellt wird.

Bei dem Begriff der Gerechtigkeit erkennt die Konkordienformel die Unterscheidung der beiden sie konstituierenden Momente, das objektive und subjektive, allerdings

[1]) Vgl. Thomasius-Seeberg, Dogmengesch. II, 2 S. 459, 460.

ausdrücklich als berechtigt an, wenn es Sol. declar. III, 32 [1]) heisst: „Es wird auch recht gesagt, dass die Gläubigen, so durch den Glauben an Christum gerecht worden sind, in diesem Glauben zuerst die zugerechnete Gerechtigkeit des Glaubens, danach auch die angefangene Gerechtigkeit des neuen Gehorsams oder der guten Werke haben.“ In dem Begriff der Gerechtigkeit also werden diese beiden Seiten als vorhanden und von einander zu unterscheiden anerkannt. Aber schon in den unmittelbar darauf folgenden Worten wird vor einer Vermengung der beiden Momente gewarnt. Denn die Lebensgerechtigkeit sei und bleibe hier auf Erden eine unvollkommene, so dass auch bei denen, in welchen der Geist Gottes die Erneuerung gewirkt, doch einzig und allein die Glaubensgerechtigkeit vor Gott bestehe und der Gotteskindschaft gewiss mache. Vollends aber sei es unstatthaft und für den Kern der heilsamen Wahrheit verhängnisvoll, in die Lehre von der Rechtfertigung die Unterscheidung dieser beiden Seiten aufzunehmen.[2]) Wohl sei zuzeiten das Wort regeneratio, Wiedergeburt, für das Wort justificatio, Rechtfertigung, gebraucht worden, es sei aber von nöten, dass solch Wort eigentlich erklärt werde, damit die Verneuerung, so der Rechtfertigung des Glaubens nachfolgt, nicht mit der Rechtfertigung des Glaubens vermenget, sondern eigentlich von einander unterschieden werde.[3])

Mit diesen Sätzen sind die Unklarheiten, denen wir bei Knopken und in den früheren Schriften der Reformatoren begegneten und die zu der Annahme einer stufenweisen Rechtfertigung sowie zu anderen damit zusammenhängenden

---

[1]) S. 617.

[2]) „Diese beiden Stücke (Glaubens- und Lebensgerechtigkeit) dürfen nicht in den Artikel von der Rechtfertigung eingeschoben werden“ S. 617.

[3]) Sol. declar. III, 18 S. 613.

bedenklichen Anschauungen geführt, überwunden und ist der schriftgemässe Begriff dieser Fundamentallehre abschliessend festgestellt und gegen jegliche Missdeutung und Entstellung gesichert.

Zum Schluss müssen wir uns noch kurz mit derjenigen Anschauung über die reformatorische Lehrentwickelung auseinandersetzen, welche als die eigentlich normale Periode derselben jenes frühere Stadium der Lehrdarstellung ansieht, wie sie durch die Schriften Luthers bis etwa 1523 repräsentiert ist, in der Weiterentwickelung der Lehre dagegen, wie sie in der Konkordienformel ihren Abschluss gefunden, ein Zurücksinken in scholastisches Wesen erblickt. Diese Anschauung ist namentlich von Adolf Harnack in seiner Dogmengeschichte vertreten. In Bezug auf den Artikel von der Rechtfertigung hebt er hervor,[1]) sie sei infolge jener späteren Periode aus dem Zentralpunkt der ganzen evangelischen Lehre zu einem einzelnen Dogma geworden, um dessen korrekte Darstellung neben anderen es sich gehandelt habe. Von der einen Seite durch die objektiven Dogmen bedrängt, sei sie von der anderen Seite durch eine komplizierte Lehre von der Heiligung, der unio mystica u. s. w. eingeengt und durch diesen Druck verkümmert. Die abgequälten Unterscheidungen zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt, heisst es weiter,[2]) zogen die evangelische Lehre in ein Labyrinth hinein, und setzten die Bedeutung der Rechtfertigung tief herab, — sie drohte wie im Katholizismus ein dogmatischer Locus neben anderen zu werden —, und schnitten die praktische Abzweckung der Rechtfertigung auf die praktische Gestaltung des christlichen Lebens ab.

---

[1]) Dogmengesch. III S. 741.

[2]) Vgl. S. 749.

Aber ist denn wirklich, so müssen wir diesen Ausführungen gegenüber fragen, der Artikel von der Rechtfertigung in der präzisen Fassung, welche die spätere Lehrdarstellung ihr gab, in der von Harnack hervorgehobenen Weise isoliert und von den mit ihr zusammenhängenden Lehren losgelöst worden? Wie sehr sie in engstem Zusammenhange mit der Lehre von Christi Person und Werk, mit der ihr vorausgehenden Busse und der ihr nachfolgenden Erneuerung des Lebens behandelt wurde, ist soeben gezeigt worden.[1]) Wie bei allen bisher von uns berührten Lehren, so kam unseren Vätern hier namentlich auch bei der Rechtfertigungslehre alles darauf an, sie in engem Zusammenschluss mit der ganzen geoffenbarten Wahrheit zu fassen und ihr ihre Stelle in dem Gesamtorganismus anzuweisen. Ihre Bedeutung aber als integrierender Bestandteil in diesem Ganzen konnte der einzelnen Lehre nur gewahrt und ihr Wert für den Gemeindeglauben und das aus ihm hervorgehende christliche Leben ihr nur dann gesichert werden, wenn die einzelnen Lehren von den ihnen etwa anhaftenden Unklarheiten befreit, von den sie in ihrem Wahrheitsgehalt antastenden Entstellungen gereinigt, wenn sie den ihnen naheliegenden anderen Lehren gegenüber abgegrenzt wurden und sie so in ihrer spezifischen Eigenart zu klarer Ausgestaltung und präziser Formulierung gelangten. In diesem Sinne haben wir in der Fortentwickelung der Lehre einen innerlich notwendigen und heilsamen Fortschritt anzuerkennen und

---

[1]) Vgl. besonders Konk.-Form. Sol. decl. III, 23 S. 614 und III, 55 S. 622, auch Epitome III, 11 S. 529. Die Behauptung Ritschls, es habe in der reformatorischen Lehre der Rechtfertigung die Abzweckung auf die Wiedergeburt gefehlt (Rechtfertigung und Versöhnung I, 190), ist auch von Loofs „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre in der Apologie“ (Theol. Studien und Kritiken 1884 S. 639) als unhaltbar erwiesen.

in der Konkordienformel einen relativen Abschluss dieser Entwickelung zu konstatieren.

Wäre jene oben charakterisierte Anschauung im Recht, nach welcher Luther zur Zeit seiner anfänglichen Entwickelungsperiode in seiner reformatorischen Idealgestalt vor uns stände und die in dieser Periode von ihm vertretene Lehrdarstellung als die normale anzusehen wäre, dann partizipierte unser Rigascher Reformator allerdings in gewissem Masse mit an dem Ruhm, welcher Luther von jener Seite gezollt wird. Denn dieselben Anschauungen, welche Luther damals vertrat, finden sich im wesentlichen, wie wir gesehen haben, auch in dem Knopkenschen Kommentar entwickelt. Bleibt aber als Massstab für die Beurteilung von Luthers Glaubensstand und Lehrentwickelung sein Selbstzeugnis, wie es uns in seinem feierlichen Glaubensbekenntnis vom Jahre 1538 [1]) und 1544 und in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken vom Jahre 1545 [2]) vorliegt, in Kraft und Geltung bestehen, so nimmt auch Knopken in der Zeit, aus welcher sein Kommentar zum Römerbriefe stammt, die wenn auch bescheidenere, so doch ganz naturgemässe Stellung ein, die ihm als Repräsentanten der Lehrfassung in jenem Anfangsstadium ihrer Entwickelung zukommt. Dem weiteren Fortschritt derselben, wie er sich in der evangelischen Kirche Deutschlands vollzog, ist auch unsere baltische lutherische Kirche gefolgt. Wie sie sich seiner Zeit zur Augustana und den ihr folgenden Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche bekannt, so wurde im Jahre 1663 durch ein in Livland veröffentlichtes Religionsplakat auch die Konkordienformel als Bekenntnisschrift der

---

[1]) Erl. Ausgabe 30, S. 363 ff. 1544 Wittenbg. gedr. durch Petrum Seitz.

[2]) Op. lat. var. arg. I S. 22, 23.

baltischen Kirche angenommen und als für Lehre und Predigt massgebend hingestellt.[1])

Damit war der livländischen lutherischen Kirche ihre feste bekenntnismässige Grundlage gegeben. Und die Bewohner des Landes zur Treue gegen die ihnen in ihrem evangelischen Glauben vertrauten höchsten Lebensgüter zu erziehen, dazu haben alle Wege ihrer Geschichte dienen müssen. Als eine gnadenvolle Fügung Gottes werden wir es zu erkennen haben, dass, nachdem die Reformation ihren Einzug ins Land gehalten, noch ein Menschenalter dahinging, in welchem trotz der durch die Einfälle der Russen dem Lande bereiteten harten Drangsale das Evangelium noch Zeit hatte, so weit einzuwurzeln und sich im Lande auszubreiten, dass der evangelische Glaube den Angriffen Stand zu halten vermochte, denen er während der polnischen Herrschaft seit 1561 ausgesetzt war. Durch diese Kämpfe gegen die arglistigen Ränke der Jesuiten und die Gewaltthaten der polnischen Machthaber innerlich in ihrem Glauben gestärkt, [2]) empfingen die Bewohner des Landes unter schwedischem Regimente (Riga seit 1621, Livland seit 1625) die heilsamen Ordnungen, welche dem gesamten Kirchenwesen eine feste Organisation und einen wohlgegliederten verfassungsmässigen Ausbau verlieh. [3]) Das straffe schwedische Regiment mit seinem territorialistischen Zuge und seiner wenn auch vielfach äusserlich gesetzlichen, so doch ener-

---

[1]) Dalton a. a. O. S. 121, 122.

[2]) Vgl. Uebersicht der Gegenreformation in Dorpat von T. Christiani, Dorpat 1883 und: Der Kampf gegen den Jesuitismus in Livland von J. Buschmann, Dorpat 1894. Wie mannhaft auch die Esten und Letten den jesuitischen Angriffen Widerstand leisteten, darüber vgl. den Bericht über die Vorgänge in Dorpat S. 34ff. und bei Riga S. 45.

[3]) Vgl. Dalton a. a. O. S. 95ff.

gisch und durchgreifend geübten Zucht musste dazu dienen, den Boden zu bereiten, auf dem unter der geistlicher gerichteten Arbeit späterer Zeiten die Saat des göttlichen Wortes tiefer wurzeln und reichere Früchte bringen konnte. Und als nun im weiteren Verlauf der schwedischen Zeit das oberste staatliche Regiment sich empfindliche Eingriffe in die Gerechtsame des Landes erlaubte,[1]) da sollte durch solche rücksichtslose Beeinträchtigung ihrer rechtlichen und materiellen Interessen in der Bewohnerschaft des Landes die Wachsamkeit erhöht und die Widerstandsfähigkeit gestärkt werden, die es an den Tag zu legen galt, als die Angriffe der Machthaber sich im Lauf der Zeit auch gegen die höheren und wertvolleren Güter des religiösen und geistig-sittlichen Lebens richteten.

Und diese Lehren der Geschichte sind bei den Livländern nicht ohne Frucht geblieben. In allen Phasen ihrer drangsalreichen Geschichte haben sie die Treue gegen ihren Glauben und ihr Bekenntnis fest und unentwegt bewahrt. Bei jedem Wechsel des Regiments haben sie in den mit den neuen Herrschern geschlossenen Verträgen[2]) an erster Stelle für die Sicherung und freie Ausübung ihres evangelisch-lutherischen Glaubens Sorge getragen und es dadurch erreicht, dass der Schutz und die Wahrung ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit von allen in ihrer Herrschaft über sie einander folgenden Mächten aufs feierlichste zugesichert worden ist. Das Land hat bisher das Seinige gethan, den heiligen Schatz seines Glaubens und Bekenntnisses als die Grundlage seines Bestandes und als die

[1]) Dalton S. 124 ff.

[2]) So das Privilegium Sigismundi Augusti v. 28 Nov. 1561. Dalton S. 77. Die Kapitulation mit Riga v. 11. Juli und Generalkonfirmation v. 30. Sept. 1710 mit Estland v. 1. März 1712. Nystäder Frieden v. 30. August 1721. Dalton S. 133 und 134.

Quelle seiner Kraft sich zu hüten und zu bewahren. Und wie weit die baltische Bevölkerung ihre Treue auch in Zukunft im Festhalten an ihrem lutherischen Glauben und Bekenntnis bewährt, darin wird die entscheidende Probe bestehen, ob das baltisch-evangelische Gemeinwesen fähig und wert ist, sich weiter zu erhalten und den ihm angewiesenen bedeutsamen Posten noch fernerhin zu behaupten.

Beilage.

Brief des Rigaschen Rats an Luther v. 21. Nov. 1523.

DEm Ehrwürdigenn vnd vnuberwintlichen Lerer der waren gothlichen schrift Martino Luther Ecclesiastes zu Wittenberg vnserm lieben Hern Vathern vnd Bruder In Chriō.

UNser guthwillig dynst vnnd freundlichen gruss negest genad vnd frid von Goth dem Vather aller barmherczigkeit zuuor.

Erwürdiger allergeliebster vather, frendt vnnd Bruder in Chiō!

Euwer veterlichen lieben sendebrieff, myt egen Handt — wie wir bericht — geschrieben, auch gedrugket ausgang,[1]) die drei Haubtstuck Gelaub, lieb vnnd Hofnung, dar an die Hele Summe Christlichen standes gelegen, neben treuherzlicher irmaning[2]) und reczunge[3]) zu denselbigen begreiffend, an die Christliche vorsamlungen zu Rige, Derpt vnd Reuel In Leiffland lautend, haben wir yn bosunder bogirlicher andacht vnnd groser frolockung entfangen, der[4]) wir vns widder vmb kege[5]) e. v. L.[6]) myt gancz denstlichen vleis bodanken, woraus wir anders nicht konnen irmerken,[7]) vnnd auch wol sprechen toren[8]), das dy heylig zeit ankommen, darvon vnser Her Chriūs Jhūs selbs vorsprachen,[9])

---

[1]) ausgegangen. [2]) Ermahnung. [3]) Reizung. [4]) wofür. [5]) wieder und gegen. [6]) Euer viel Lieben. [7]) erkennen. [8]) dürfen. [9]) vorhergesagt.

In welcher das Evangelion des Reiche gottes vorkundigeth werden sal vber alle weld zu geczegnus[1]) seiner allerheiligsten zukunft vnd volfurung der zceite, dieweil das ewige gotliche wort sydder[2]) unseres Hern Chrī vnd seiner Apostel zceiten nie alsso lauter vnd reyn als iczund vff heutigen tag — got er[3]) vnd lob — geprediget vnd vorkundtiget worden. Dan der Herrn hatte nicht zukunftiger weiss sulch worte geredet, zo vorhin kein ausshorung seines gotlichen wortes geschehen sold. Davon auch der prophet Amos prophezeigt, das sulcher Abbruch[4]) vnd Hunger gottliche worte kommen wurd uber die hele weld. Szo wollen wir got an vnderloss bodanken, das sein gotlich guthe vnns armen menschen an dyssen euserlichen orten auss groser barmherczigkeith auch genedichlich tut heimsuchen vnd alsso klar ermanung offenbaren seines allerseligsten tages zuuorwarten.[5]) Dar vnb wir vff veste hoffen[6]) In gots gut vnd genad stehen wollen, des der ewig barmherczig got vns vnuerdtienter sachen[7]) allein durch die erbliche rechtferdigkeit Chrī zu seinem ewigen reich mit vorsehen vnd aussirwelet. Dauon wir vns auch drengen nicht wollen lassen, sunder got almechtigen vnder einander getreulich bitten, das er vnns mit hilff, stark vnd genad beiwanen wolle vnd yn einen vesten gelauben vnd hoffen vol harren lassen, vor allem vbel und falle vorhutten. Darczu yn vnser hercz gyssen, da myt wir den waren gelauben vnd hoffen zu besserung, hilff vnd trost vnser negsten bruder vnd swester mit den wercken auch boweissen, vnd aussbreiten mogen, vnnd alsso yn einer eyndreglichen bruderlichen lieben, einen gelauben vnd hoffen vnsers ewigen Heilandes vnd vorlosers von dissem sterblichenn jamerlichen trubsal Zukunft vorbeiten[8]) Willen[9]) vns auch, e. v. L.

[1]) Zeugnis. [2]) seit. [3]) Ehr. [4]) Mangel. [5]) erwarten. [6]) Hoffnung. [7]) Massen. [8]) erwarten. [9]) Wir wollen.

bogerten vnd billicheit nach, vnser prediger myt allem vleis beuolen seyn lassen. Ferner haben wir vorstanden, dass vnser lieber andechtiger M. Joan Lomüller vnd heimlich getruwer hie vorn an e. v. l. geschriben sall haben mit bitlicher andacht, e. v. l. sich kegen vnns geleich wie der heilige Paulus den Corinthern vnd andern steten vnd kirchen myt veterlicher heilssamer vnderrichtung zu irer gelegenheit wold erczegen, dar an er vns dang nemigen[1]) willen gethan. Hir umb ist auch nach vnser gleichmessig gutwillig[2]) vnd fleissig bett, e. v. l. wollen hin furder sulch angehabene[3]) veterlich gutte vnd christlich erinnerung, der wir auch flessliche volge — zo vel vns der almechtige genad wirt vorleyhen — gerne thu wollen, vnderweilen,[4]) wen sich e. v. l. der andern grosen vnd mennichfaltigen gescheften, vleis, muhen vnd arbeits christlicher gemein guts[5]) eczwes[6]) entledigeth, vnd vns notroflich vormercken[7]) zu irfolgen[8]) nicht ablassen. Wormyt wir e. v. l. sust[9]) dienst vnd gutten gefallen wissen zu boweisen, bofindet sie vns alczeit gutwillich. Bovelen vns vorbas[10]) zcu sampt der christlichen vorsamlung zu Rige e. v. l., goth vor vns zu bitten; wollen sie widder umb dem barmherczigen ewigen got zu seiner gotlichen eren vnd vns zu sundergen trost vnd vnderweisung, ang uff zu halten[11]) vnd zu starcken yn vnserm gebeth zu beuelen nicht vergessen.

Bitten auch die gemeine Christliche Kirche zu Wittenberg von aller vnser wegen vleisslich zu grussen.

Geben zu Rige xi Nouembris Anno uxxiij Burgermeister vnd Radtmanne In gemeiner Christlicher Kirche namen zu Riga.

---

[1]) zu Dank verpflichtend. [2]) aufrichtig. [3]) angefangen. [4]) ab und zu. [5]) zu Gut. [6]) etwas. [7]) notdürftige Vermerkung. [8]) zukommen zu lassen. [9]) sonst. [10]) fernerhin. [11]) zu erhalten.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a/S.

BW2380 .K72H6
Andreas Knopken, der Reformator Rigas
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00061 2657